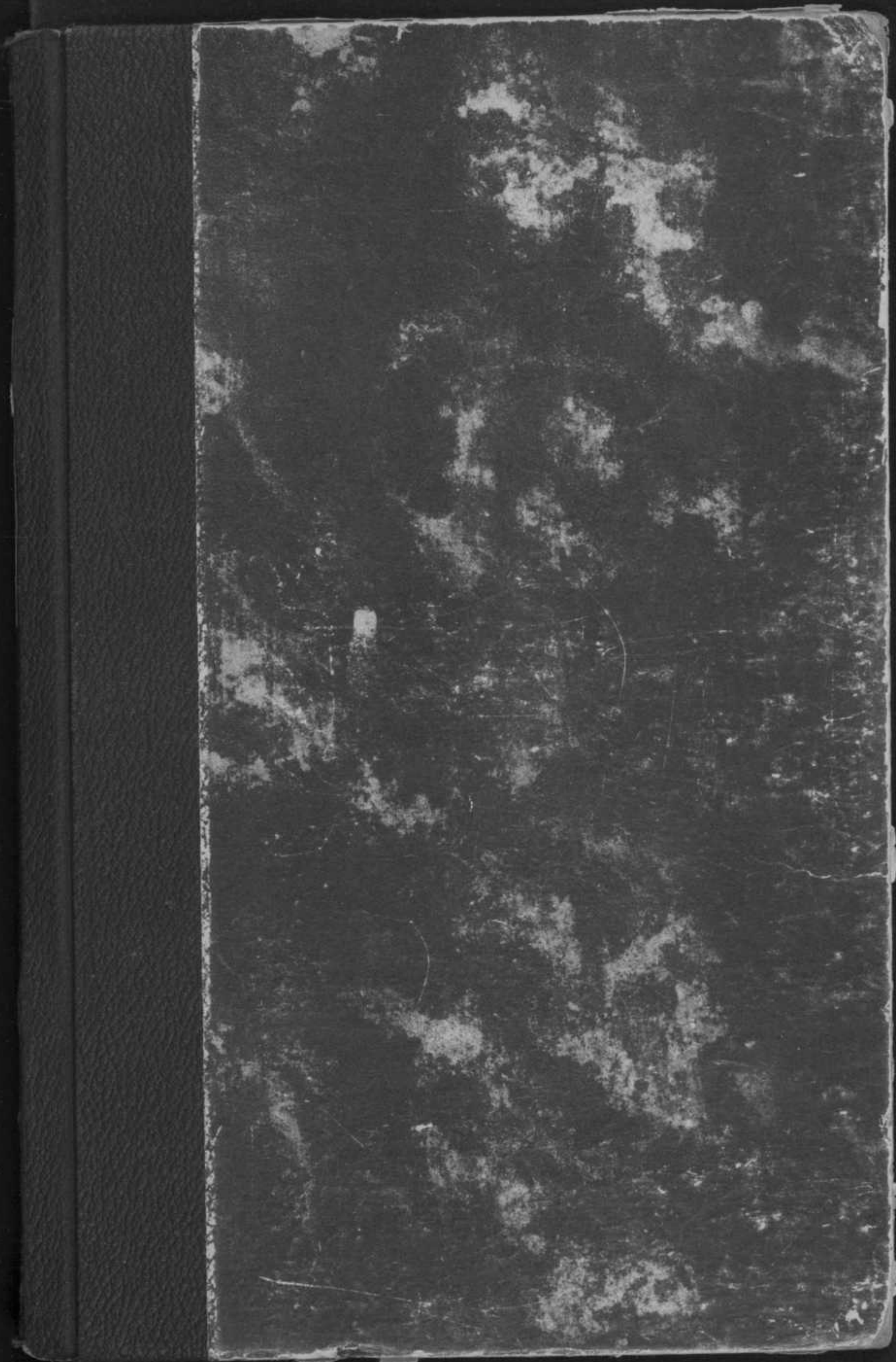




MENS EN KOSMOS



REDACTIE: Ir. J. A. BLOK, Dr. P. A. DIETZ, Dr. D. H. PRINS
Mr. MAX WESTENDORP, Mr. N. KLUWER

No. 1 VIJFDE JAARGANG, JANUARI 1949

N. KLUWER, DEVENTER

5e JAARGANG — JANUARI 1949 — No. 1

Mens en Kosmos

GEWIJD AAN DE VERGELIJKENDE STUDIE VAN GODSDIENST, WIJSBEGEERTE EN WETENSCHAP MET HUN GRENSGEBIEDEN

Verschijnt 6 maal per jaar in een omvang van 48 pagina's — Abonnementsprijs *f* 10.— per jaar bij vooruitbetaling — Losse nummers *f* 1.75.

INHOUD:

ADRES VAN REDACTIE EN ADMINISTRATIE
POLSTRAAT 10 — DEVENTER

UITGEGEVEN IN SAMENWERKING MET DE P. C. MEULEMANSTICHTING DOOR

N. KLUWER - DEVENTER

Postrekening 523762 - Telefoon 2442

titel en inhoud

herhaaldelijk gereclameerd.

D.

Dr. D. H. PRINS

Eerbied en Deemoed[1)]

Voor de bevordering van de eerbied, voor de aanwakkering van de deemoed, waarmee wij tegenover onze medemens moeten staan, **kan** de studie der wijsbegeerte essentiële hulp verlenen. [2)]

De wijsbegeerte neemt in de rij der wetenschappen een wonderlijke plaats in. De oudste van alle, heeft zij toch niet het gezag, waarop ze krachtens haar leeftijd alleen reeds aanspraak zou moeten maken. Bij vele beoefenaren der wetenschap staat zij in een kwade reuk. Meer dan eens is in de loop der eeuwen door een wijsgeer (men denke b.v. aan Kant en aan Husserl) de vraag gesteld: Is de philosophie wel een wetenschap? En als die vraag ontkennend beantwoord werd: „Kan zij er een worden?'' En ook buiten de kring harer beoefenaren, onder degenen, die de vorderingen van het wetenschappelijk onderzoek op een afstand met belangstelling en met verstand volgen, hoort men herhaaldelijk twijfel aan haar waarde uitspreken.

De oorzaak van dit verschijnsel is niet ver te zoeken. Op het gebied van elke wetenschap kan men, zelfs al korte tijd na haar ontstaan, op vaststaande uitkomsten wijzen. Resultaten aan welker juistheid door geen deskundige getwijfeld wordt, iedere wetenschap, zelfs de nog nauwelijks als zodanig erkende parapsychologie, kent ze. Alleen de wijsbegeerte niet. Bedenkelijker nog, het is de vraag of het zin heeft van *de* wijsbegeerte te spreken, of er niet evenzoveel philosophieën als scherpzinnige wijsgeren zijn. Vele jaren geleden kwam het bestuur van een Vereniging voor Wijsbegeerte hier te lande op de gelukkige (of moet ik schrijven ongelukkige) gedachte om verschillende sprekers van uiteenlopende „richtingen'', ieder van eigen standpunt uit, antwoord te doen geven op de vraag: „Wat is metaphysica?'' Niet alleen bleken de antwoorden zó zeer te verschillen, dat zij kwalijk als antwoorden op een zèlfde vraag konden worden beschouwd, maar bij de discussie kwam telkens uit, dat een vruchtdragende

1) Naar aanleiding van „Mensch en Wereld'', een Personalistische inleiding tot de Wijsbegeerte door Prof. Dr. Ph. Kohnstamm, Uitg.: Scheltema en Holkema's Boekhandel en Uitgevers maatschappij. Amsterdam 1948. Dit artikel is geen boekbespreking. In een recensie zou ik wellicht nog op enige bezwaren, maar zeker op vele goede kanten, die ik tijdens het lezen signaleerde, gewezen hebben. Daarvan zie ik echter af. Wie na kennis genomen te hebben van dit artikel niet naar het boek zelf grijpt, zou dit ook niet gedaan hebben, naar aanleiding van een bespreking, die uiteraard minder eenzijdig uit zou vallen dan deze verhandeling.

2) t.a.p. pag. 321.



gedachtenwisseling over dit onderwerp tussen deskundigen, die zich op een verschillend standpunt plaatsen, volslagen onmogelijk is.

Is het wonder, dat de belangstellende buitenstaander zich verbijsterd afvraagt, òf dat nu het resultaat is van vijf en twintig eeuwen arbeid aan wijsgerige problemen? Is het wonder, dat menigeen zich afwendt en zijn aandacht richt op een ander terrein, dat hem meer kans op zekerheid geeft?

En toch vindt de wijsbegeerte altijd weer toegewijde beoefenaren. Ook dat is begrijpelijk. Zij werpt zich immers op problemen, die ieder waarlijk levend mens zeer na aan het hart liggen. Zij stelt de vraag naar het wezen van de mens en naar de zin van het mensenleven en zij hoopt op een wetenschappelijk gefundeerd antwoord, althans op een stelselmatige doordenking van het hele complex van vragen, dat aan deze beide vastzit.

Wie de poging tot philosopheren ondanks de klaarblijkelijke moeilijkheden toch waagt, staat dus allereerst voor het probleem van de veelheid der onderling onverenigbare systemen. Immers zonder zich van het feit der schier eindeloze verscheidenheid der meningen rekenschap te geven, zonder zich af te vragen wat dit te beduiden heeft en hoe de twijfel, die het verwekt, overwonnen kan worden, blijft de waarde van wat men eventueel zelf ontdekt bij zijn zoeken naar Waarheid quaestieus.

Er is een zéér eenvoudig, een àl te eenvoudig middel om deze moeilijkheid te boven te komen, een middel, dat nochtans herhaaldelijk is aangewend en nog wel vele malen toegepast zal worden. Men verklaart het eigen standpunt voor het enig juiste en weigert zich te laten verontrusten door het bestaan van andere standpunten en dus van andere stelsels, die dikwijls op even dogmatische wijze overeenkomstige aanspraken laten gelden. Dat de sluimerende belangstelling van aarzelende toeschouwers zó niet gewekt wordt, behoeft geen betoog.

Een andere methode tracht de verschillende wijsgerige stelsels zo te ordenen, dat elke volgende een betere benadering van de in geen van hen volkomen tot uitdrukking gebrachte waarheid blijkt dan de voorafgaande. Daar het in bepaalde gevallen ongetwijfeld mogelijk is om van twee op zekere punten onvergelijkbare stelsels te constateren, dat het een gebrekkiger is dan het andere, belooft deze methode wel enig succes. Echter wie zonder vooroordeel zich aan dit werk zet, ziet al spoedig in, dat het alleen mèt vooroordeel, d.w.z. met een van te voren vaststaande mening, welk systeem de Waarheid het meest nabij komt, gelukt. Men denke aan Hegel's geschiedenis der wijsbegeerte. Zij maakt het stelsel van haar ontwerper tot de voltooiing van al wat er aan voorafging. In de grond van de zaak is deze tweede oplossing van ons probleem even simplistisch als de eerste.

Een derde poging is ook herhaaldelijk ondernomen. Zij komt hierop neer, dat degeen, die haar onderneemt, nog eens met een schone lei begint en tracht volgens nieuwe beginselen een werkelijk wetenschappelijke wijsbegeerte op te bouwen. Aldus zou dan voor het eerst de philosophie met recht als wetenschap optreden en een lange rij van toekomstige onderzoekers zouden haar langzaam aan vervolmaken, juist zoals in de andere wetenschappen geschiedt. Aldus begon Kant, toen hij de vijftig reeds gepasseerd was, opnieuw. Met dit voornemen grondvestte Husserl zijn phaenomenologie en zo bezien de neo-positivisten in de laatste decennia hùn arbeid. Gezien de resultaten is ook ten aanzien van dergelijke po-

gingen, hoezeer ze ook van bescheidener allure zijn dan de eerstgenoemde, een gezonde twijfel niet misplaatst.

Kohnstamm heeft al vele jaren geleden op een andere mogelijkheid gewezen, een die ook aan zijn „Mensch en Wereld'' ten grondslag is gelegd. Van haar vele verstrekkende consequenties is er een als motto boven dit artikel geplaatst.

Ter verduidelijking van deze mogelijkheid grijpen wij mèt de schr. van dit boek naar enige feiten ontleend aan de geschiedenis der wiskunde:

De meetkunde, zoals die op de scholen geleerd wordt, geeft aan welke eigenschappen bepaalde figuren: een cirkel, een driehoek enz. bezitten. Die eigenschappen worden bewezen, d.w.z. hun waarheid wordt afgeleid uit de geldigheid van voorafgaande eenvoudiger eigenschappen. Aan het begin van deze verzameling eigenschappen staan zekere axioma's, eigenschappen, waarvan niet bewezen kan worden, dat ze waar zijn, omdat er geen voorâfgaande waarheden zijn, waaruit dit zou kunnen worden afgeleid. Men is geneigd een bewijs te interpreteren als een middel om iemand van de waarheid ener eigenschap te overtuigen. Wie dat doet, moet onmiddellijk vragen: Hoe weet ik dan, dat die axioma's, de onafleidbare uitgangspunten van het meetkundig betoog, juist zijn? Het antwoord op deze vraag bleek niet zo eenvoudig. Gewoonlijk worden ze als voor iedereen evident en dus onbetwijfelbaar beschouwd. Reeds van oudsher waren er wiskundigen, die, althans ten aanzien van een, het z.g. paralellenaxioma: „door een punt buiten een lijn gaat één en niet meer dan één lijn evenwijdig (paralel) aan eerstgenoemde'', die evidentie niet zó maar aanvaardden. Zij zochten dus naar een bewijs, maar dat mislukte telkens weer, tot uit die mislukkingen het besef geboren werd, dat het mogelijk moest zijn ook een meetkunde te bouwen op een andere grondslag. Dat werd geprobeerd en het ging. Het paralellenaxioma werd vervangen door een ander: „door een punt buiten een lijn gaan meer lijnen evenwijdig aan de eerste'' en zie, zulk een andere meetkunde kwam te voorschijn. Het was een gecompliceerd geheel van stellingen, dat aanvankelijk met wantrouwen werd beschouwd. Maar elke poging om in deze vreemdsoortige meetkunde tegenstrijdigheden aan te wijzen, mislukte. Desalniettemin duurde het vele jaren voor men gewende aan de opvatting, dat er verschillende meetkunden mogelijk zijn en dat de ons vertrouwde niet de enig-juiste is. Het bleek moeilijk te leren inzien, dat er geen enkele logische rechtvaardiging te vinden is voor onze psychologische voorliefde voor de z.g. Euclidische meetkunde.

Sinds Newton heeft het woord ruimte ook een natuurkundige betekenis De verschijnselen, welke de physicus bestudeert, spelen zich in die ruimte af. De onderlinge betrekkingen tussen die verschijnselen zijn ruimtelijk van aard. Men beschrijft ze in de taal van de meetkunde. Van welke? Aanvankelijk uiteraard in die van de — toen alleen denkbare — Euclidische meetkunde. Maar de ontwikkeling van de natuurkunde der laatste vijftig jaar heeft getoond, dat enkele der „pathologische'' meetkunden (zo genoemd door betweters, die nog steeds aan de prioriteit der Euclidische meetkunde wensen vast te houden) bruikbaarder zijn voor dit doel dan de laatstgenoemde.

Kohnstamm nu vergelijkt het naast elkaar bestaan van verschillende

wijsgerige stelsels met het bestaan van verschillende meetkunden. De natuurkundige, die de meetkunde toepassen moet ter ordening van zijn feitenmateriaal, kiest er een uit en laat zich bij die keus leiden door motieven, die geheel buiten het terrein van de wiskunde liggen. Hij oordeelt over de bruikbaarheid van deze stelsels. ,Juist zo, aldus Kohnstamm, behoort de beoefenaar der wijsbegeerte te staan tegenover de vele uiteenlopende philosophische systemen. Hij doet een keus en laat zich daarbij leiden door motieven, die zelf niet meer wijsgerig be-(eventueel ver-)oordeeld kunnen worden. Hij bepaalt de waarde der verschillende stelsels, maar niet op logisch verantwoordbare gronden. Dit kiezen is niet een activiteit van het denken alleen. De hele mens komt er bij in beweging en beslist. Vandaar dat, als de keuze eenmaal gedaan is, de mens zich daaraan verbonden voelt, niet met zijn denken alleen, maar met zijn gehele levensinhoud. Als hij zijn keuze tegenover anderen verantwoordt, zal hij óók logisch verantwoorde argumenten hanteren, maar als hij zich zelf en zijn beslissing in dezen goed verstaat zal hij tevens een beroep doen op het gevoelsleven, op de behoeften des gemoeds, op de dadendrang. Zijn levensbeschouwing is tegelijkertijd een levenshouding en een levenskunst. Ja, men kan zelfs verdedigen, dat de oprechtheid en de deugdelijkheid van de beslissende keuze afgemeten kan worden naar de mate, waarin de invloed van de levensvisie zich laat gelden in heel zijn innerlijk en uiterlijk leven. Terecht spreekt Kohnstamm van een „supra-theoretische beslissing'' [1]), supra, omdat ze in veel meer gefundeerd is dan in enkel theoretische overwegingen.

Deze beschouwingswijze getuigt van werkelijkheidszin. Zij tracht de veelvormigheid van de waarheid niet wèg te verklaren, of botweg te loochenen. Zij aanvaardt deze voor menigeen verwarrende veelheid als een feit en vraagt wat dit feit betekent.

Wie, nog steeds twijfelend, zich afvraagt, of het beroep op de realiteit in dit verband terecht geschiedt, behoeft slechts na te gaan, hoe hijzelf, en anderen, reageren in een discussie over levensbeschouwelijke problemen. In zulk een gesprek geven argumenten en tegenargumenten, hoe afdoende ze ook schijnen te zijn, niet de doorslag. Wie het sterkst is in zulk een dispuut, wint niet. Hij kan slechts constateren, dat argumenten blijkbaar niet toereikend zijn om de ander te overtuigen. En de zwakste wordt door weerleggingen niet verontrust. Hij gevoelt hoogstens pijnlijk eigen onvermogen de ander te doen begrijpen, wat zijn diepste beweegredenen zijn. Wie van een dergelijke woordenstrijd getuige is, zonder er zelf in betrokken te worden, zal het weten te waarderen, indien de minst bedrevene van de twee zich niet door argumenten alléén uit zijn stellingen laat verdrijven. Hij zal de vastheid van levensinzicht bewonderen en zich wèl wachten voor een geringschattend: eigenwijs of bekrompen, aldus erkennend, dat de doorslaggevende beslissingen inderdaad supratheoretisch zijn, dat Kohnstamm's opvatting dus de werkelijkheid recht doet.

Zó alleen is het mogelijk te begrijpen, dat diep en langdurig doorwerkende levenservaringen een levensbeschouwing grondig kunnen wijzigen, ja, dat eerst door dergelijke ervaringen de mens zijn eigen diepere tendenties op dit terrein leert kennen. Als de héle persoonlijkheid in beweging komt, dan hoort men het ja, dat stànd houdt. Hoe velen hebben dat niet ondervonden? Een levensbeschouwing, die hun van buiten af werd bijge-

[1]) t.a.p. pag. 69.

bracht, door opvoeding, door traditie, door studie enz. bleek in critieke perioden van hun leven geen werkelijk houvast te geven, òf zij onthulde juist in zulk een tijd voor het eerst haar levenwekkende betekenis.

En tot besluit nog deze opmerking. Ook in het gewone leven, onder de mensen die de wijsgerige bezinning niet kennen geldt, dat mensen van verschillende geestelijke structuur hun innerlijke zekerheid vinden in uiteenlopende, zo men wil onderling strijdige, levensbeschouwingen. Zij kunnen de zelfde vastheid en geestelijke onaantastbaarheid vertonen. Het is geenszins zó, dat er slechts één levensvisie bestaat, welke bestand is tegen iedere vuurproef.

Hoe behoort nu de beoefenaar van de wetenschap der wijsbegeerte te staan tegenover de veelheid der wijsgerige stelsels? Moet hij ze alle naast elkaar stellen als gelijkwaardige mogelijkheden? Geenszins. Er is kritiek mogelijk, die volkomen verantwoord is en die dus met recht goed- en afkeurt. Het is de kritiek-van-binnen-uit. De criticus stelt zich dan op hetzelfde „standpunt'', waarop de schepper van het te critiseren stelsel zich plaatst. Hij doet dus dezelfde keuze als deze en kan dan van elke uitspraak onderzoeken, of die in het geheel past, of ze voortvloeit uit de eenmaal aangenomen uitgangspunten. Hij beoordeelt dus aan de structuur van het stelsel de theoretische waarde ervan.

Er is nog een tweede vorm van kritiek-van-binnen-uit mogelijk. Men kan n.l. aan een wijsgerig stelsel de eis stellen, dat het alle terreinen van het geestelijk leven beslaat. Zolang het belangrijke gebieden, b.v. dat van de ethiek, of van de staat, of van het recht niet in zich opneemt, is het onaf en derhalve voor verbetering vatbaar.

Een voorbeeld. Met Hume, in de tweede helft van de 18e eeuw, begint een periode in de wijsbegeerte, waarin het positivisme een belangrijke rol speelt. Stelsels van deze soort gaan uit van de stelling, dat ware kennis de mens slechts gewordt door waarneming. In de 19e eeuw hebben vele denkers, dit uitgangspunt aanvaardend, een philosophisch systeem geconstrueerd, maar al deze stelsels schoten te kort in het plaatsen van de wiskunde in de rij der wetenschappen. Het antwoord op de vraag: waaraan ontleent een wiskundige stelling haar waarheid, werd ook beantwoord met een beroep op de waarneming, maar eigenlijk zag ook de 19e eeuwse positivist wel in, dat hier iets niet klopte. Kritiek-van-binnen-uit schonk in de 20e eeuw het aanzijn aan een veel strengere behandeling der wijsgerige problemen van dit standpunt uit, waarin de wiskunde de plaats kreeg die haar toekomt: het neo-positivisme (Schlick, Carnap e.a.).

Er is ook nog een critiek-van-buiten-af, die logisch verantwoord is, mits men het hierboven reeds geformuleerde uitgangspunt: een wijsgerig stelsel moet alle terreinen van geestelijk leven in zich kunnen opnemen, aanvaardt. Immers, dan is een stelsel veroordeeld, dat b.v. geestelijke verschijnselen als kunst, religie, ethiek, zó behandelt, dat die hun eigen karakter inboeten. Kan worden aangetoond, dat het uitgangspunt van het stelsel geen andere (bètere) behandeling van dergelijke verschijnselen toelaat, dat het dus op deze grondslag onmogelijk is ze in hun eigen waarde te laten, dan zou daarmee een doodvonnis uitgesproken zijn over elke poging om van dit standpunt uit een philosophie op te bouwen.

Wanneer men echter dit soort kritiek in een concreet geval gaat toepas-

sen, is grote voorzichtigheid geboden. Ik herinner mij een discussie over Bergson uit het jaar 1925. Een der deelnemers betoogde, dat diens wijsbegeerte principieel te kort schoot. Zij vermocht het immers niet tot een ethiek, noch tot een godsdienstfilosofie te brengen. Bergson, die al vóór 1890 begon te publiceren, had het immers ook nooit geprobeerd. Enige jaren later verscheen „Les deux sources de la Morale et de la Religion"!

De wijsgeer, die de verschillende onderling onverenigbare filosofische stelsels beschouwt, zoals de auteur van „Mensch en Wereld" het doet, zal zich dus tot doel moeten stellen een zorgvuldige, objectieve beschrijving van de historisch gegeven wijsgerige systemen. Zulk een beschrijving moet allereerst de uitgesproken, maar vooral de onuitgesproken vooronderstellingen van ieder stelsel in het volle licht plaatsen. Het zijn de onuitgesproken vooronderstellingen, dikwijls zo evident, dat ze daardoor lange tijd onopgemerkt blijven, die de meeste moeilijkheden opleveren. In de wiskunde, waar de stof met zo veel grotere graad van nauwkeurigheid bepaald kan worden, is het exact formuleren van alle axioma's, die aan een geheel van stellingen ten grondslag liggen, reeds een uiterst moeilijke taak gebleken. Hoeveel zwaarder zal het zijn een wijsgerig stelsel volledig te axiomatiseren en dus het „standpunt" van zijn schepper ondubbelzinnig vast te leggen. Een dergelijke beschrijving, Kohnstamm spreekt van een phaenomenologie der wijsgerige stelsels, zal naar alle waarschijnlijkheid generaties van wijsgeren bezig houden, voor ze een enigszins bevredigende vorm heeft aangenomen. En eerst van daar uit zal de hierboven bedoelde critiek van-binnen-uit doeltreffend kunnen geschieden en zal men op goede gronden, overtuigend voor elke deskundige, de minder geslaagde pogingen tot systeembouw als zodanig kunnen aanwijzen.

Een tweede opgave voor de wijsbegeerte der naaste toekomst ziet Kohnstamm in het ontwerpen van een typologie der filosofische systemen. Is het mogelijk verschillende typen van levens- en wereldbeschouwing te onderscheiden, hun kenmerken ondubbelzinnig vast te leggen? Kan men zo tot een indelingsschema komen, waarin alle bekende stelsels een plaats vinden? Op welke beginselen berust zulk een typologie?

In „Mensch en Wereld" wordt een poging tot een dergelijke indeling gedaan. De schr. zelf beschouwt het resultaat als een allereerste stap in de goede richting. In het voetspoor van Grünbaum („Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen") verklaart Kohnstamm „dat het meest kenmerkende van een filosofisch stelsel moet worden gezocht in de verhouding, waarin het Ik zich plaatst tegenover het Geheel der wereld". Nauw hangt deze opvatting samen met de mening, dat de beslissing, waarbij een mens een bepaalde levens- en wereldbeschouwing tot de zijne maakt, niet er een is, welke op verstandelijke overwegingen berust, maar een supra-theoretische, een waarbij de gehele menselijke persoonlijkheid ten nauwste betrokken is. Een uitsluitend uit het denken geconstrueerde indelingsmaatstaf [1]) moet dan wel aan wat voor een typologie wezenlijk is voorbijgaan. De fundamentele houding van de mens, die nauw samenhangt met zijn geestelijke en psychische structuur, daar tot op zekere hoogte uit af te lezen is, bepaalt de keuze, die hij op het ge-

[1]) Dilthey, de eerste die zich aan een typologie waargde, gebruikte zulk een maatstaf. Faalde hij daardoor? (vgl. Mensch en Wereld pag. 187-188.)

bied der levensbeschouwing doet. Het ligt dus voor de hand de typen van levens- en wereldbeschouwing terug te voeren tot de verschillende mogelijke levenshoudingen. Daarmee is het probleem geenszins opgelost, alleen maar verschoven, echter naar het terrein, waar het thuishoort.

Kohnstamm begint nu met drieërlei verhouding, waarin het Ik zich plaatst tegenover het Geheel der Wereld, te onderscheiden. Het Ik kan streven naar het *heersen* over dat Geheel, het kan zijn vervulling vinden in „een *liefhebbend* aanschouwen en inleven'' van het Geheel, het kan tenslotte zoeken *op te gaan* in dat Geheel''. Heersen, liefhebben en opgaan in zouden dan de drie mogelijke grondverhoudingen zijn.

De positivistische levensbeschouwing, die de proefondervindelijke natuurwetenschappen zien als het voorbeeld van àlle weten, een wereld- en levensbeschouwing incluis, is de zuiverste vorm van het eerste type. Zij wil heersen over alles door het analyserende en samenvattende denken, dat ook richting behoort te geven en kàn geven aan alle menselijke gedragingen.

Het tweede type heeft zijn zuiverste vertegenwoordiger in het Christendom, dat in liefhebben de rechte houding zoekt tot de grond aller dingen „niet als onpersoonlijke Idee, maar als Persoon met wil en bewustzijn'' gedacht.

De Indische levenshouding, inzonderheid die van de Boeddhist, en die van de mysticus, ziet K. als de zuivere vertegenwoordiger van het derde type. Zij immers zien „de waarheid en het ideaal in het verlies van die persoonlijke vorm, die slechts door de kluistering in een lichaam is ontstaan''.

Natuurlijk is het niet des schrijvers bedoeling elke levensvisie in dit schema te persen, haar slechts de keus te laten tussen het eerste, het tweede of het derde type. Zelf maakt hij ten aanzien van die indeling menig voorbehoud.

Allereerst illustreert hij haar met een gelijkzijdige driehoek, waarvan de hoekpunten de zuivere typen voorstellen, de punten op een zijde, mengvormen, waarin iets van de beide typen, die door de uiteinden van zulk een zijde afgebeeld zijn, voorkomt, en ten slotte de punten binnen de driehoek vormen van levensbeschouwing voorstellen waar van alle drie de houdingen iets in aanwezig is. Een punt dichtbij een hoekpunt gelegen vertegenwoordigt een type, waarin het daarbijbehorende kenmerk overweegt, zonder dat nochtans de beide andere geheel afwezig zijn.

Een tweede restrictie. Er zijn mensen, die op een levensgebied (b.v. op dat van het wetenschappelijk onderzoek) de ene houding en op een ander terrein (b.v. in hun verhouding tot de samenleving) een andere aannemen. Een mens is nooit zo evenwichtig, dat de levensgesteldheid, die hem het meest eigen is in alle richtingen gelijkelijk tot uiting komt. Bij disharmonische, of zo men wil, gespleten naturen kan de fundamentele houding in bepaalde uitingen geheel verduisterd worden. Geen wonder, dat ook de levensbeschouwing van zulk een mens daar de sporen van vertoont.

Ten slotte lezen wij aan het eind van deze paragrafen, dat de auteur de principiële onvolledigheid van dit schema heeft ingezien door een nadere kennismaking met de Chinese wijsbegeerte. Het „wij'' niet als een heersend, maar als een dienend „wij'' zonder het Boeddhistische opgaan in, en ook zonder een persoonlijke macht daarboven'' dat volgens K. kenmer-

kend zou zijn voor de oud-Chinese levensvisie, past niet in de drieledige indeling. Een poging om haar te herzien blijft helaas achterwege.

Zo blijven deze beschouwingen, belangwekkend en prikkelend tot verder onderzoek, bij „een eerste aanduiding van de richting, waarin'' naar een typologie der mogelijke wijsgerige stelsels „kan worden gezocht''.

De objectieve beschrijving van de verschillende vormen van levensbeschouwing, welke de mensheid kent en gekend heeft, is een moeilijke opgave. Zij stelt zware, te zware eisen, waaraan misschien niemand geheel kan voldoen. Immers, is het reeds uiterst moeilijk tot een waarlijk objectieve beschrijving te komen van de eigen levensvisie, die men, o zo gemakkelijk, idealiseert, nog veel groter worden de moeilijkheden, als het de levensbeschouwing van een ander geldt. Juist doordat onze eigen bewuste keuze tot in de grond verschilt van de andere, is objectiviteit, waar het zo belangrijke, onze gehele persoonlijkheid in beroering brengende, zaken betreft, vrijwel onmogelijk. De eerbied en de deemoed, waarvan ons motto spreekt die door de studie van verschillende als gelijkwaardig geziene vormen van levensbeschouwing kunnen worden aangekweekt, zijn onmisbare voorwaarden tot het streven naar objectiviteit, zeker, maar al zijn ze nodig, voldoende zijn ze niet.

Ontbreken die eerbied en die deemoed, dan heeft z.g. deskundige voorlichting over de levensbeschouwing of over het geloof van anderen niet de geringste waarde. Ik ga in gedachten een dertig jaar terug en denk aan de felle aanvallen van de sprekers en schrijvers uit de Vrijdenkers-vereniging de Dageraad op het Christendom. De kritiek werd meestal voorafgegaan door een z.g. objectieve uiteenzetting van de Christelijke geloofsvoorstellingen. Late naklanken waren het van het levende protest der vrijdenkers uit de 19e eeuw tegen een bijna tot dode vorm geworden Christendom. Het eigen pathos uit die eerste dagen was al grotendeels verdwenen, een zuiver negatieve houding was het enig overgeblevene. Van eerbied voor de tegenstanders was geen spoor meer te ontdekken. Terecht wekte het geringschattende, ja vaak opzettelijk kwetsende in woord en geschrift verontwaardiging, waarlijk niet alleen in de rijen der belijdende Christenen. Van diezelfde tijd spreekt de volgende herinnering: Ik luisterde naar een uiteenzetting van een orthodox predikant — later hoogleraar — over het Boeddhisme. Het was kort nadat ik mij lange tijd achtereen met de figuur van de Boeddha en met de inhoud van zijn prediking had bezig gehouden. Ik was zeer onder de indruk daarvan, had er veel in gevonden, dat voor mijn eigen geestelijk leven grote betekenis bleek te hebben. Welnu, de predikant wàs op de hoogte van zijn onderwerp, kwam niet met onjuiste voorstellingen. En toch, de geest van het Boeddhisme bleef verre, en zijn gehoor, dat heftig verontwaardigd geweest zou zijn, indien ze een Dageraadsman zó over Jezus had horen spreken, bleef onbewogen, ja gaf blijken van meewarige instemming, toen de twintigste-eeuwse knappe predikant over de geestelijke heros van het oude Indië sprekend, zei: „och, deze man meende het misschien wel goed, maar.... enz.'' Ik kon dit geringschattend woord niet meer kwijtraken, wist echter voor goed, dat het met aandacht lezen van enkele der meest bekende van Gautama's toespraken of van Zijn „Woorden der Wet'' veel nader brengt tot Zijn persoon en Zijn leer, dan dit soort deskundige voorlichting. De Christen eist van de andersdenkende, volkomen terecht, eerbied voor de persoon van Hem, die

hij het hoogst stelt. Hij wendt zich, volkomen terecht, af van de kritiek, dergenen, wie het aan alle eerbied mangelt. Maar, de gelukkig talrijker wordende goede uitzonderingen niet te na gesproken, hij maakt zich aan die zelfde „Dageraadsfout'' (mag ik het zo duidelijkheidshalve zeggen) schuldig, telkens als hij zonder deemoed en schroom Datgene of Degene nadert, Dat of Die voor anderen de belichaming is van de hoogste levenswaarden.

Maar ook als die eerbied en die deemoed wèl aanwezig zijn, zelfs als dit zo zeer het geval is, dat het bewondering wekt, blijft het moeilijk om de eigen beslissing in de diepste levensvragen een ogenblik het zwijgen op te leggen en, zich geheel verplaatsend in het standpunt van de ander, diens opvattingen objectief, dus in volledige zuiverheid weer te geven. Een voorbeeld. In „The Christian Message in a non-Christian world'' heeft Prof. H. A. Kraemer behalve een uiteenzetting van de Christelijke boodschap, ook een beschrijving van de niet-Christelijke wereld te boek gesteld. Ik ken geen andere vertolking van de Christelijke boodschap in de vorm, welke het orthodoxe Protestantisme eraan geeft, die mij zó onder de indruk brengt van de grootsheid dezer visie als de desbetreffende hoofdstukken uit dit boek. Wie ze leest met een open gemoed, zonder de maatstaf van zijn eigen overtuiging voor zich uit te dragen en onmiddellijk aan te leggen, zodra hij iets afwijkends opmerkt, wordt gedwongen mee te beleven, wat hier aan eigen innerlijke ervaring achter ligt. Tot de beschrijving van de niet-Christelijke wereld behoren o.a. inleidingen tot de gevoels- en gedachtewereld van de andere godsdiensten. Duidelijk blijkt, dat de schr., vervuld van respect voor deze hem in wezen vreemde godsdienstvormen, ernaar streeft hen recht te doen. Maar telkens slaagt hij hier slechts in tot het ogenblik, waarop zij geconfronteerd worden met het Christendom, welks volstrekte superioriteit immers blijken moet. Dan komt er een breuk in de uiteenzetting. Indien een belijder van een andere godsdienst de schr. tot dit critieke punt is gevolgd, maakt zijn aanvankelijke bewondering voor zijn objectiviteit plaats voor teleurstelling: „Nu wordt er om der wille van de vergelijking iets in mijn levensvisie scheef getrokken, de gelijkkenis van het ontworpen beeld gaat verloren,'' zal hij zeggen.

Iets dergelijks kwam er ook over mij bij het lezen van sommige gedeelten van Mens en Wereld. Voorop zij gesteld, dat ook deze schr. niet te kort schiet in de eerbied en de deemoed, welke hij zelf aanbeveelt. Daar ik meer dan eens het voorrecht gehad heb met hem van gedachten te wisselen over de diepste levensvragen, waarover door ons beider persoonlijke keuze in min of meer tegengestelde richting wordt beslist, is dit oordeel mede gegrond op eigen ervaring. Toch, ondanks die eerbied en die deemoed, heb ik telkens weer onder het lezen gevraagd: doet de auteur hier het andere standpunt geen onrecht aan, meet hij niet, ondanks zich zelf, met twee maten? Ik wil ter toelichting van deze vragen op enkele voorbeelden wijzen, niet bij wijze van critiek maar om te demonstreren, dat de weg naar een phaenomenologie der mogelijke levensbeschouwingsvormen door mijnenvelden gaat, mijnenvelden, waar *iedereen* gevaar dreigt, niet alleen zij, die zich op het personalistisch standpunt van Kohnstamm stellen.

In aansluiting op een bespreking van Hobbes' staatsleer, wijst de schr. op een z.i. volstrekt onbijbelse trek in zeker Christelijke opvattingen vol-

gens welke „loon en straf in het hiernamaals de eigenlijke en uitsluitende motiefkrachten van het Evangelie'' zouden zijn. Dit is „een terugkeer tot de leer van het hedonisme[1]), zij het dan ook niet het hedonisme van de ogenblikkelijke lust, maar van de vrees- en verwachtings-gevoelens. In beginsel is de beschrijving van het menselijk gedrag op deze wijze geheel analoog aan de wijze, waarop met loon en straf dieren worden gedresseerd''. Dit gaat „lijnrecht'' in „tegen het eerste en grootste gebod van de Bijbel: Gij zult de Heer, uw God liefhebben uit geheel uw hart en met geheel uw ziel en met geheel uw kracht en met geheel uw verstand. Helaas.... is ook nu nog het ras dergenen, die er zo over denken niet uitgestorven.''

Naar de opvatting van de schr. is dit dus een tekortkoming in de Christelijke levensbeschouwing, die met het wezenlijke er van niet te rijmen is en derhalve daaruit weggedacht kan (beter: moet) worden. Een niet-Christen, die even vurig van de volstrekte superioriteit van zijn levensvisie overtuigd is als vele Christenen van de hunne, zou hier ongetwijfeld protesteren. Hij zou zich dit wapen ter bestrijding van het Christendom niet uit de hand laten nemen en hij zou sterke troeven in handen hebben. Bij het herlezen van het hierboven geciteerde gedeelte kwam mij een kerkdienst in de herinnering geleid door een orthodox predikant op Hervormingsdag. De preek begon met een middeleeuwse legende, die tot hoogtepunt had de klacht van een monnik: „Wanneer zullen de mensen het goede gaan doen en het kwade laten ter ere van God en uit liefde voor Hem, in plaats van om de hemel te verdienen en de hel te ontgaan.'' De reformatie, die het geloof boven de goede werken stelt, zou aan deze verkeerde houding een einde hebben gemaakt. Maar in diezelfde dienst werden de tien geboden gelezen, zoals dat vaker gebeurt, en dus ook: „want Ik de Heer, uw God, ben een ijverig God, die de misdaad der vaderen bezoek aan de kinderen' aan het derde en vierde lid dergenen, die Mij haten en doe barmhartigheid aan duizenden dergenen, die Mij liefhebben en Mijn geboden onderhouden''. En ik slaakte, al luisterende, de verzuchting, dat degenen, voor wie dit lezen geen dode vorm, maar verkondiging van het Goddelijk gebod is, in een eventueel onbijbels hedonisme van vrees- en verwachtingsgevoelens wèl bevestigd worden en dat blijkbaar met de reformatie het kwaad nog niet uitgeroeid is. Niettemin lijkt het mij in beginsel juist, dat men bij het typeren van een levensvisie niet uitgaat van een der (talloos vele!) empirische vormen. Deze immers, vertonen altijd gebreken, welke niet-essentieel zijn, ofschoon zij maar al te graag door andersdenkenden voor essentieel gehouden worden. Die gebreken kunnen verdwijnen, komen niet bij iedere aanhanger van de betrokken levensbeschouwing in dezelfde mate of in dezelfde vorm voor. Ze zijn er ook niet altijd geweest, in bepaalde tijden treedt het ene tekort, later weer een ander, naar voren. Het valt niet te ontkennen, dat dergelijke gebreken meestal karakteristiek zijn voor de betreffende levensbeschouwing. Ze tonen de zwakke kanten er van, de mogelijkheden van ontsporing. Zij zijn er echter niet inherent aan.

Bij het lezen van Mens en Wereld is het mij enige keren opgevallen, dat het de schr. moeilijk valt deze milde houding bij het beoordelen van kennelijke tekortkomingen in een levensvisie te handhaven, als deze tot in de grond van de zijne verschilt. De volgende voorbeelden getuigen daarvan.

1) **Het genot (geluk) is het hoogste doel van het menselijk streven.**

Het eerste betreft het intellectualisme — of zo men wil rationalisme — van Socrates. De vraag is dus: is dit essentieel of moet men de sporen van overschatting van het verstand uitleggen als tekenen, die de zwakke kanten van de Socratische levenshouding verraden. Men weet waarom het gaat: Socrates verklaart dat inzien wat goed is betekent het goede doen, hij zegt, dat wie kwaad doet, daartoe komt uit onwetendheid, en dat dus het kwaad doen bestreden moet worden door verheldering van het inzicht. Dit klinkt intellectualistisch genoeg. Ik wil wel bekennen, dat ik, voordat de lectuur van verschillende van de vroege Platonische dialogen zelf mij had doen aarzelen, het oordeel: intellectualistisch ook heb uitgesproken. Wie Socrates slechts kent uit een van de negentiende-eeuwse handboeken der philosophie moet wel tot die slotsom komen. Het is echter reeds voldoende om de Apologie, Phaidon en Krito te lezen om in die zekerheid geschokt te worden. Daar leert men Socrates [1]) zien, als een bijzonder fijn mensenkenner, die eigen en anderer zwakheden door heeft en zich niet gemakkelijk laat misleiden door de schijn of door voor-oordeel. Zou nu zo iemand nimmer hebben opgemerkt, wat ieder, die critisch staat tegenover zich zelf, dagelijks opmerken kan, dat weten, wat goed en wat kwaad is, geen waarborg is voor het doen van het een en het laten van het ander? Zou hij de algemeen menselijke ervaring niet kennen, die Paulus uitspreekt in zijn: „Want het goede, dat ik wil, doe ik niet, maar het kwade, dat ik niet wil, dàt doe ik".? Dat lijkt niet zeer aannemelijk. En wie, die het aangrijpend relaas van Socrates' dood op zich heeft laten inwerken gelooft nog, dat hij op grond van een redenering, een, die als iedere juiste redenering, elk verstandig mens overtuigen moet, zó de dood in kon gaan? Ik zie hier niet over het hoofd, dat Socrates behalve op het juiste inzicht, ook afging op het daimonion, de stem van het geweten, die hem waarschuwde, als hij op het punt stond een verkeerde daad te doen. Die stem bleef, tijdens het proces en de korte tijd daarna uit, en dat gebruikt hij als argument tegenover zijn rechters. Ook als werkelijk motief, tot deze moedige gang naar het einde? Kan ooit een redelijk argument drijfkracht zijn van een daad, die zo verreikende, voor de gehele persoonlijkheid beslissende gevolgen heeft? Heeft een argument zó grote kracht, dat het Socrates gelukt in zijn laatste uren de eerbied af te dwingen van tijdgenoten en nageslacht? Nu nog gaat daar een wonderlijke invloed uit van zùlk een levenseinde.

Maar, zal men ons tegenwerpen, zijn uitspraak over het verband tussen het juiste inzicht en het deugdzaam handelen kan men toch niet wegpraten. Zij staat bovendien niet alleen. Dit zij toegegeven. Dan rest er dus niets anders dan de vraag te stellen of wellicht het voor de uitleg beslissende woord inzicht (kennis) wel goed verstaan wordt. Heeft dit wellicht voor de mens van toen, die juist bezig was de mogelijkheden van het denken te ontdekken, niet een àndere betekenis dan voor ons die meer dan twintig eeuwen ontwikkeling van dat zelfde denken achter ons hebben? De omstandigheid, dat er ook onder ons zijn, die in hun taalgebruik duidelijk plegen te onderscheiden tussen kennis en inzicht (of wijsheid) — men denke aan v. Eeden's woorden: „veelheid van kennis is nog wijsheid

[1]) Wie bezwaar maakt de historische Socrates te identificeren met de Socrates uit de dialogen van Plato, moge hierboven na het woord Socrates telkens lezen „zoals Plato hem schildert".

niet, maar wijsheid is een zuivere structuur der ziel'' — maakt het mogelijk deze vraag bevredigend te beantwoorden.

Wat is er b.v. nodig om tot het juiste inzicht te komen in de stelling, dat bezit van twijfelachtige waarde is? Lukt dat door een goed sluitende redenering, waarin deze waarde met andere levenswaarden vergeleken wordt? Zal wie door zulk een betoog overtuigd wordt, zich daar ook naar gedragen? Natuurlijk niet. Eerst, nadat de mens in een moeilijke levensperiode *ervaren heeft*, dat er zwaarder verliezen zijn dan die van stoffelijk bezit, en hij in de nood de verzuchting geslaakt heeft, was het maar bij verlies van bezit gebleven, eerst, als deze ervaring lang en diep in hem heeft doorgewerkt, rijpt hij tot wèrkelijk inzicht. Dan wordt het zijn natuurlijke houding, bezit gering te schatten, dan kost het hem geen inspanning deze levenswijsheid in daden om te zetten.

Is het nu niet zo, dat wie aldus tot inzicht is gekomen en in overeenstemming daarmee handelt, en dan op grond daarvan Socrates' stelling over inzicht en goed handelen bevestigt, geenszins intellectualistisch philosopheert? Want niet de juiste redenering, maar het denkend verwerken van de ervaring, die zijn gehele persoonlijkheid geraakt heeft, geeft hem deze woorden in de mond.

Het is Bastide geweest, die in zijn „Moment historique de Socrate'' dit licht, ontstoken door een uitvoerige bronnenstudie, op de Socratische levenshouding heeft geworpen. Wat dan aan intellectualisme nog te zien overblijft, kan niet alleen zonder schade, maar zelfs met grote winst uit deze levensvisie weggedacht worden.

Wel blijft het waar, dat wie Socratisch tracht te denken en te leven (deze twee zijn in de gedachtengang van deze Griekse wijze niet van elkaar te scheiden) ontsporen kàn in de richting, die uitloopt op onvruchtbaar intellectualisme.

Een tweede voorbeeld. De Indische levenshouding, inzonderheid die van de Boeddhist, en ook de levenshouding van de mysticus, zuivere vertegenwoordigers van het type „opgaan in'' karakteriseert Kohnstamm (zie b.v. de laatste bladzijde van zijn boek en vgl. die met het bovenaangehaalde, dat te vinden is op pag. 189) als „wereldverzakend en wereldontvluchtend''.

Alweer valt hier de opmerking te maken, dat ongetwijfeld degene, die de weg van het Boeddhisme of die van de mystiek tracht te gaan (men identificeere deze twee niet) gemakkelijker dan b.v. de Calvinist, de humanist of de Hegeliaan de dwaalweg der wereldvlucht zal inslaan. Betwist moet worden, dat het „wereldverzakend en wereldontvluchtend'' een essentieel kenmerk van deze twee levenshoudingen zou zijn.

Reeds dadelijk treft het, dat het streven van de individuele mens naar éénwording met de eeuwige grond van alle dingen als „opgaan in'' wordt aangeduid, elders als „verzinken in het Nirvana, de smartelijk verlangde rust'' (p. 140) „het ingaan der ziel in het Niets''. Weer staan wij hier tegenover een psychologisch raadsel. Een zeer groot aantal bewoners van onze planeet putten hun diepste bezieling uit zulk een volstrekt nihilisme. Wie lost dit raadsel op? De zendingsactiviteit van het Boeddhisme is steeds zeer groot geweest, is nòg van betekenis. Hoe is dit mogelijk? Welke

1) Cursivering van mij.

aantrekking gaat er uit van iets volstrekt negatiefs? Zou dit werkelijk alleen maar wijzen op een besmettelijke levensmoeheid of levensvrees? Of is het misschien mogelijk dat ook hier een voor ons Westerlingen voor de hand liggend wanbegrip het beeld verminkt?

Boeddha heeft steeds op vragen naar de aard van het Nirwana een ontwijkend antwoord gegeven. Hij weigert elke concrete mededeling. Waarom? Hij wilde, bewogen door het lijden van al wat leeft, de weg wijzen, die voert tot het eind van alle smart. Hij wil alleen spreken over die weg en het betreden er van, opdat de mens komt tot de verlossende daad. Hij weet, dat alle philosopheren, alle disputeren ook afleidt van een leven, dat zich daadwerkelijk in dienst stelt van de Hoogste of het Hoogste. Wie het schouwspel der theologiserende Nederlanders gadeslaat — Nederlanders, niet Protestanten, want de Katholieken doen het ook —, niet orthodox Protestanten, want de moderne doen precies het zelfde —, niet kerkelijken, want ook de buitenkerkelijken verstaan de kunst en beoefenen haar naarstiglijk — wie ziet hoe hier het waarachtige religieuze leven telkens en telkens weer in het gedrang komt, moet deze kijk op de mens toch kunnen waarderen!

Ik wil nu enige schrijvers aan het woord laten, die of Boeddhist zijn of zich naar de geest verwant gevoelen met de Boeddhisten. Zoals men zich tot iemand als Prof. Kraemer wenden moet om een onverwrongen beeld van de orthodox-Protestantse levensvisie te krijgen, zal men zich tot begaafde Boeddhisten of vrienden van het Boeddhisme moeten richten om te leren wat het Nirwana, het religieuze ideaal van honderden millioenen mensen, wèl inhoudt.

Radkakrishnan in Indian Philosophy (I, 447) schrijft: „The word nirvana literally means „blowing out'' or „cooling''. Blowing out suggests extinction, cooling suggests not complete annihilation, but only the dying out of hot passion. These two implications of nirvana are to be met with as the negative and the positive sides of the one ultimate *state of being* [1]) which cannot be adequately described in terms of thought. --- That Buddha means only the extinction of false desire and not only of all existence comes out from a large number of passages. Nirvana is only *the destruction of the fires of lust, hatred and ignorance.* Only in this sense of nirvana can we understand Buddha's attainment of bodhi at the age of thirty-five and his spending the remaining forty-five years of his life in active preaching and doing good.'' De laatste zin, die een positieve betekenis van Nirvana alleen reeds concludeert uit het feit, dat Boeddha na het bereiken van Nirvana nog meer dan veertig jaar op aarde rondgaat om met de zon van Zijn wijsheid het duistere bestaan der lijdende mensen te verlichten, kan nog worden aangevuld met de mededeling, dat volgens het Noordelijk Boeddhisme de mens, die de hoogste bewustzijnstoestand — Nirvana — deelachtig wordt, niet anders kan dan, in de voetsporen van Boeddha tredend, tot de anderen gaan om hun geestelijk heil te bewerken.

Alexandra David Neel, bekend door haar verblijf en haar reizen in Tibet, haar werken over land en volk, over de godsdienst en de zeden in het „Verboden Land'' schrijft in „Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes'' (pag. 203) „Les diverses conceptions du nirvana, qui ont cours en Occident, sont fort eloignées de celles admises par les Bouddhistes''. Het

1) Cursivering van mij.

„celles'' in deze zin wijst op een (inderdaad grote) verscheidenheid van interpretaties onder de volgelingen van Boeddha, die echter een gemeenschappelijke kern hebben. Deze kern, aldus de schrijfster, vindt men in een aan Boeddha toegeschreven uitlating, welke Nirvana schetst als „la cesation des Samskaras'' en „le rejet des upadhis (bases de l'existence)'' en zij licht toe: „Les Samskaras sont compris comme étant.... les idées, que nous faisons concernant le monde et concernant nous-mêmes; quant aux bases de l'existence, elles consistent dans le désir, les passions''. De vooropgezette denkbeelden, het vooroordeel, dat wij mensen nagenoeg allen gemeen hebben (spreekt Jung hier niet van het psychologisch a priori?) dàt zijn de hinderpalen hierboven Samskaras genoemd. Het tweede, dat de mens er van terughoudt de weg der bverijding te gaan, is de dorst naar afgescheiden bestaan, de zucht zich zelf te handhaven. Vandaar dat het in de Samyutta Nikaya heet: „De vernietiging van begeerte, de vernietiging van de haat, de vernietiging van de dwaling, dat is, o vriend, wat men Nirvana noemt.''

Het is, dunkt mij, duidelijk: de levenshouding van de mens is helemaal verkeerd. Hij is gericht op zijn eigen kleine zelf, daar hangt hij aan. Als een vuur, dat hem verteert, is die schier onuitroeibare neiging tot zich zelf. Het is dit vuur, dat moet worden gedoofd. Als ik in de Dhammapada lees: „Wien die lage dorst (de dorst naar afgescheiden bestaan), de wereldbeheersende, overweldigt, diens lijden neemt hand over hand toe'' dan denk ik aan de regels van Guido Gezelle, waarin ik hetzelfde vind, met wellicht een iets ander accent: „En zoekt gij uzelven geen verdriet, o mensch en zoekt u zelven niet'' en dan is de afstand, die de waarachtige Boeddhist van de vrome Christen scheidt heel wat minder groot, dan menigeen mij wil doen geloven. Intussen daar gaat het nu niet om. Terugkerend tot het onderwerp, laat ik, — op gevaar af in herhalingen te vervallen, — nog een andere kenner van het (Noordelijk) Boeddhisme aan het woord.

Ook Evans-Wentz, de schrijver van het „Tibetan Book of the Dead'', dat door Jung gecommenteerd in een Duitse vertaling verscheen, heeft in een later werk „Tibetan Yoga and Secret Doctrines'' (pag. 3. e.v.v.) bijzondere aandacht gewijd aan de „numerous erroneous opinions concerning the Doctrine of the Enlightened One.... which are at present current among European people''. Een deel van zijn kritiek betreft de gebruikelijke misvatting over Nirvana. Ook hij knoopt aan bij de letterlijke betekenis van het woord ....„cooling or becoming cool, with respect to sensuous existence'' ....„Rightly understood, Nirvana implies the „going out'' or cooling of the three Teires of Desire, which are Lust, Ill-Will and Stupidity. When these have been extinguished, or become cool, or, esoterically considered are transmuted into Purity, Good-Will, and Wisdom, thereby dispelling Ignorance, there dawns the Perfect Knowledge of Buddhahood''. Hij voegt hieraan toe, dat de geleerden, die de Boeddhistische kanon eeuwen geleden in het Tibetaans vertaalden, voor Nirvana een Tibetaanse uitdrukking gebruikten, waarvan de letterlijke betekenis was „de leedloze toestand''. Weer dringt zich de vergelijking op met een Christelijke term. Duidt men met het woord zaligheid ook niet de toestand aan vrij van smart?

Ten slotte zij nog gewezen op enige verhandelingen van de Engelse orientaliste Mrs. Rhys Davids (zie Eranos Jahrbuch 1934, 1935 en 1936), waarin betoogd wordt, dat het oorspronkelijke Boeddhisme vrij is geweest van

wereldontkennende elementen, welke na enige eeuwen door de monnikenscholen, die het leven uitsluitend als kwaad, nood en onheil zagen, er in gebracht zijn. „Het is mijn vaste overtuiging, dat het Boeddhisme bij zijn ontstaan zich niet heeft afgekeerd, van een positieve uitdrukking van het hoogste, dat alle mensen als religieus einddoel nastreven”. (Eranos Jahrbuch 1936 pag. 154).

Aan deze twee voorbeelden zouden gemakkelijk nog enige kunnen worden toegevoegd. Tegen de paraphrase van de ethiek der Bhagavad Gîta, tegen de beschrijving van het Indische theïsme (de bhakti-religie), beide worden weer tegen de achtergrond van het Christendom geplaatst, heb ik overeenkomstige bezwaren. Ik laat die echter hier onbesproken. Eén quaestie lijkt me echter te belangrijk om ze met stilzwijgen voorbij te gaan, wijl zij de tegenstelling raakt tussen de (religieuze) humanisten en de Christenen, die immers niet alleen theoretische maar heden ten dage ook practische betekenis heeft. In vroegere geschriften heeft Kohnstamm hier tegenover het Personalisme het Idealisme geplaatst. In dit werk komt de schr. daarvan terug, door in zijn typologie een driedeling, met een vierdeling in het vooruitzicht te geven. Toch blijft de oude polariteit hier doorwerken met als gevolg, dat hij degenen, in wiens levensbeeld voor een persoonlijk God geen plaats is en die toch van religieuze ervaring en dus van religie weten te getuigen, onrecht doet. „Tegenover de kategorie van het persoonlijk bestaan komt het onpersoonlijke” (pag. 268) „de Oergrond als normatieve Idee” (pag. 186) is dit onpersoonlijke. Het onpersoonlijke is te gelijk het abstracte, het algemene, dit zou dan met het waardevolle vereenzelvigd moeten worden, het concrete en het individuele met het waardeloze (pag. 61).

Door nu tegenover de persoonlijke Godsvoorstelling de onpersoonlijke te plaatsen ontstaat het wanbegrip, dat men bij zeer vele Christenen aantreft ten aanzien van de, nog zeer heterogene, groep van mensen, die, zonder anti- of a-religieus te zijn, met een persoonlijk Godsbegrip weinig of niets weten aan te vangen. Onpersoonlijk is de natuur, onpersoonlijk is stof, kracht, energie. Het onpersoonlijke is dood. Het is bouwstof voor de menselijke persoonlijkheid, waarin het onpersoonlijke is georganiseerd tot een levend geheel. In het verband der persoonlijkheid krijgt elk in zich zelf onpersoonlijk deel zin en waarde. Maar persoon zijn betekent altijd begrensd zijn, afgescheiden van anderen, zich stellen tegenover anderen, de wereld en wat daar in is bezien van één gezichtspunt uit. Wie voor de hoogste levenswaarde naar een althans enigszins bruikbaar beeld zoekt en niet door een voor hem onaantastbare traditie gebonden is aan het persoonlijk Godsbegrip, gevoelt behoefte aan een, dat het persoonlijke te boven gaat. Hij spreekt liever van het bovenpersoonlijke Goddelijke dan van een persoonlijk God. Het laatste is hem te menselijk, alsof aan de oneindige volheid en aan de verheven waarde van het Goddelijke te kort wordt gedaan door zulk een anthropomorphe voorstelling. Het Volstrekte laat zich niet in een eindige vorm persen.

Ik wil aan deze beoordeling geen absolute geldigheid toekennen. Een bekend, maar dikwijls verkeerd geciteerd woord van Fichte variërende zou men het aldus kunnen zeggen: of men het persoonlijke dan wel het bovenpersoonlijke als beeld voor de hoogste waarde de voorkeur geeft, hangt voornamelijk daarvan af, wat voor mens men is. Waar het hier op

aan komt is, dat het epitheton „onpersoonlijk" vervangen wordt door „bovenpersoonlijk", opdat de gedachte, welke aan het type levensbeschouwing, dat ik hier met religieus humanisme heb aangeduid, ten grondslag ligt een formulering vindt, die althans enige van de gangbare misverstanden onschadelijk maakt.

„Voor de bevordering van de eerbied, voor de aanwakkering van de deemoed, waarmee wij tegenover onze medemens moeten staan, *kan* de studie der wijsbegeerte essentiele hulp verlenen". Inderdaad, indien studie der wijsbegeerte betekent een zo goed mogelijke beschrijving geven van de wijsgerige stelsels, waarin het eigene van elk systeem volledig tot zijn recht komt , dan zijn die deemoed en die eerbied onontkoombare voorwaarden tot het welslagen van zulk een onderneming. Er is echter meer nodig. Men moet zich geheel kunnen verplaatsen in de geestelijke toestand van degenen, die op een ons innerlijk vreemd standpunt staan. Immers de beschrijving, die hier bedoeld wordt, is geen arbeid van het intellect alleen. Onmisbaar is die activiteit van de gehele menselijke persoonlijkheid, welke ons in staat stelt tot de kern door te dringen van wat in mensen, die gans anders zijn dan wij, leeft.

Het is niet eenvoudig om tot zó goed begrip van eens anders levensbeschouwing te komen. Ik heb zelf ondervonden, hoe moeilijk het voor mij was, iets van de geest der theïstische levensbeschouwing aan te voelen. Langdurige gedachtenwisselingen met de schrijver van Mens en Wereld hebben de eerste bres geschoten in de muur van denkbeelden, die mij dit onmogelijk maakten. Sommige boeken — geen theoretische verhandelingen, maar levendige schilderingen van menselijk geestesleven zoals b.v. Franz Werfels „Höret die Stimme" droegen het hunne er toe bij. Ten slotte ben ik in de laatste tien jaar herhaaldelijk in intensief geestelijke aanraking gekomen met verschillende orthodoxe Protestanten en heb ik in langdurige gesprekken, die uitsluitend begonnen waren om tot een objectieve waardering van elkanders geestelijke houding te geraken, niet om uit te maken wie gelijk heeft, geleerd mij ook op dat andere standpunt te plaatsen.

Het was het mijne niet en is het door deze pogingen tot werkelijke verstandhouding ook niet geworden. Ik meen echter, dat ik er meer en meer in slaag mij te bevrijden van het vooroordeel, dat zulk een verstandhouding in de weg staat.

Ik geloof, dat alleen, indien deze innerlijke houding tot de hoogste graad van volmaaktheid wordt opgevoerd, het mogelijk is door de samenwerking van vele verschillend-gezinden tot een phaenomenologie der wijsgerige stelsels en tot een typologie der levensbeschouwingen te komen, die aanspraak maken kan op werkelijke objectiviteit.

Ik geloof, dat elke stap in deze richting gevolgen zal hebben, die veel verder reiken dan het gebied van de wetenschap der godsdienst en van de wijsbegeerte. Elke poging om deze innerlijke houding te versterken zal mensen samen brengen, die — hoe diepgaand hun verschil in levenshouding wezen mag — dit gemeen hebben, dat ze de dingen des geestes hoger stellen dan wat ook in deze wereld. Dit nu is de eis van deze tijd, die zo veel ontaarding en verwarring, zoveel ontspoord idealisme, zoveel goed bedoelde, maar kwaad wrochtende bekeringsdrift laat zien en welke toch ook wellicht meer dan andere perioden mensen voortbrengt, die, ondanks alles, de weg omhoog gaan.

Tot besluit nog de volgende opmerking. In dit tijdschrift is 't Hart begonnen met een reeks artikelen, waarin de vergelijkende studie van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap tot een program wordt gemaakt. Vergelijking onderstelt volkomen bepaalde objecten, welke in die vergelijking naast elk ander worden gesteld. Volkomen bepaald, wijl anders vergelijking, zo niet onmogelijk wordt, dan toch tot onbetrouwbare uitkomsten voert. De objecten, welke de wetenschap levert, zullen in het algemeen aan deze eis voldoen. Degene, die van het terrein der godsdienst en van dat der philosophie afkomstig zijn, voldoen daar eerst dan aan, indien de phaenomenologie hier boven genoemd van ideaal althans gedeeltelijk tot werkelijkheid is geworden. Derhalve zullen allen, die iets tot die vergelijkende studie willen bijdragen, zich ervan bewust moeten blijven dat er nog veel voorwerk moet worden verricht, ressorterende onder die phaenomenologie en typologie, op welker mogelijkheden Kohnstamm in „Mens en Wereld'' herhaaldelijk en met nadruk wijst.

Boekbespreking

Er was eens en er is nog. Inleiding tot de sprookjeswereld, van symbool tot werkelijkheid, door Dr. C. J. Schuurman.
Van Loghum Slaterus Uitg. Mij. N.V. Arnhem 1946.

Dit merkwaardige boek verdient meer relief dan een korte boekbespreking het geven kan. Edoch, dit is geen reden de recensie achterwege te laten tot een vaardiger pen gevoerd door een werkelijk deskundige auteur het volle licht er op laat vallen. Het bestaat uit twee delen. Allereerst een korte theoretische beschouwing over de verschillende theorieën betreffende het ontstaan van de sprookjes en over de resultaten van het moderne sprookjes-onderzoek. Verschillende methoden om de sprookjes te verklaren worden opgesomd tot die, welke de schrijver de meest vruchtdragende acht, aan de beurt is. Schuurman ziet „mythen en sprookjes'' als „dromen der mensheid'' die „als alle dromen de drang tot expressie van het wezen der ziel'' vertolken. „Deze drang kiest uit de in het onbewuste voorhanden beelden de meest adequate en vindt aldus een taal, die ook het bewustzijn niet geheel vreemd is''. Zij vertolkt „de vitale problemen der ziel en houdt de dromer niet slechts een spiegel voor, waarin hij zich zelf ziet in ware gedaante, maar legt ook vaak op rake wijze de vinger op de wonde plek''.

Na de theorie (40 pagina's) de praktijk (210). Een rij sprookjes worden verteld en verklaard. Ieder die ook maar enige belangstelling heeft voor deze materie zal geboeid worden door deze uitleg. De diepste roerselen van zijn eigen gemoed komen al lezende tot grotere klaarheid en de sprookjs winnen aan bekoring. Men ga niet aan dit boek voorbij.

Pr.

Dr. P. A. DIETZ

Het Vereerde Beeld

„Dieses Gespenst, das vor dit herläuft, mein Bruder, ist schöner als du; warum giebst du es nicht dein Fleisch und deine Knochen?"
Nietzsche. Also sprach Zarathusthra.

Het is, meen ik, Carlyle geweest, die gezegd heeft dat verering een der eerstnodige dingen is voor de mens. Dit geldt niet in zo sterke mate voor de individuële mens, wiens eenvoudig bestaan zich zeer goed zonder ideaal leven laat, maar het gaat ten volle op voor een volk, een cultuur, en wij kennen dan ook geen periode der menselijke beschaving waar niet een Vereerd Beeld zijn licht uitstraalde.

Want het is nu eenmaal zo met „de mens'' geschapen, dat hij omlaag zakt, wanneer hij niet omhoog streeft. En dit „omhoog'' laat zich niet verwezenlijken in een lege hoogte; er moet zich daar, in de hoogte, iets bevinden dat werkt als een magneet op ijzer. De aarde zal ons niet omhoogstoten; aardsheid bindt, zoal niet door geluk, dan ten minste door gewoonte, er moet een positieve kracht zijn die omhoog trekt. En deze gaat uit van een Beeld, dat de mens zich zelve schept en projecteert boven zich uit, om vervolgens daarnaar te streven. Hij projecteert in de eeuwigheid, in het verleden, in de toekomst, plaatst het nooit in het heden. Want het heden is de aard-gebondenheid, en wanneer hij daartoe langer dan een ogenblik zegt: du bist so schön, is hij reeds in boeien geslagen. Het cultuurideaal is nimmer een persoonlijke schepping, niet „orgineel'' in de eigenlijke zin van het woord; verheven wordt het alleen door traditie, door collectieve beleving, liefst religieuze. Maar, wil het waarlijk levensvatbaar zijn, moet het worden toegeëigend, in elke persoonlijkheid verwerkt tot eigenheid, geabsorbeerd in de individualiteit, in zijn psychische constructie ingebouwd. Anders wordt het „conventie'', het gemummifieerde lijk van een ideaal.

En daarom moeten er steeds zijn, onder de mensen van een bepaald volk of een bepaalde generatie, de ontvankelijken, die ontvangen hebben en meteen weer de gevenden zijn, de gevenden van hun „vlees en beenderen'' aan het heilige „spook''. Individualiteit en collectiviteit staan hier in een mysterieuze wisselwerking, die het geheim is van iedere waarachtige cultuur — een der geheimen.

Het is dit „Vereerde Beeld'' dat het best een mensheidsperiode, een beschaving, karakteriseert; het is schepsel daarvan, maar schepper en onderhouder op zijn beurt, en gaat met deze, zo niet gelijktijdig, dan toch op den duur, ten onder.

Het Vereerde Beeld heeft sterk gewisseld in der tijden loop, in het verwarde labyrinth dat geschiedenis der mensheid heet.

Het is niet altijd een „spook'' geweest; het was soms een mens van vlees en bloed. In de oudheid, in Peru, Egypte, Assyrië, Perzië, met steeds matter uitlopers in de latere geschiedenis. De pharao en de Inca *zijn* goden; de Tenno is hun nakomeling, de Perzische grote koning hun directe gunsteling; zelfs de Romeinse keizer heet nog, theoretisch althans, met hen in verband te staan. Dit zakt af tot vertegenwoordiging, tot begenadiging ten slotte in het tot phrase geworden „koningschap bij de gratie Gods''.

Aan deze visie ontbreekt idealiserende kracht; het goddelijke, het hoogste, is reeds verwerkelijkt en, in zijn onaantastbaarheid, onbereikbaar geworden. Verering houdt alleen in een slaafs dienen — de trots van de Pers — niet enig „streven naar'', dat heiligschennis zijn zou.

Dit lijdt in wezen geen verandering, als God Koning is. In de Israëlitische theocratie: Ook hier is de volmaaktheid bereikt, maar nu niet in een mens, maar in de Wet, die door God gegeven is. Ook hier één deugd: dienen. Dienen waarbij eigene menselijkheid zwijgen moet. Doen wat goed is in de ogen des Heren, van spijswet tot uitroeiïng der heidenen. Gehoorzaamheid is beter dan offerande, is beter dan àlles.

Er is weinig bewogenheid in een volksgeschiedenis, zodra deze statische verhoudingen zijn vastgesteld. Verandering in de persoon van de heerser doet weinig toe of af, het Egyptische staatsbestel, met zijn telkens wisselende dynastieën, was niet minder stabiel dan het Japanse met zijn veertig eeuwen onafgebroken erfopvolging. De nieuwe heerser neemt, met de troon, bezit van alle goddelijke eigenschappen.

In Israël geeft de voortdurende afval met telkens herstel van de oude wet, diepe bewogenheid; de reële heerser is daardoor telkens aantastbaar, zelfs door het volk en niet alleen door een rivaal (Rehabeam). Juist omdat er van afgeweken kan worden, en zeer veel van afgeweken wordt, gaat er van het ideaal: de oude Wet, dynamiserende werking uit. Er ontstaat een streven „te doen wat goed is in de ogen des Heren''. De „man Gods'' wordt een Vereerd Beeld, zijn werelds aspect wordt gegeven in de geïdealiseerde koning, in David of Salomo, zijn geestelijke in de profeet.

Dit alles is nog typisch „Oosters'', of, in het Westen, af te leiden van oosterse invloeden, (Romeins en later, het middeneeuwse Roomse keizerschap) als uitstroming van een hoge vloed. Er is hier weinig streven, tenzij tot behoud of herstel, want het volmaakte is er reeds, maatschappelijk, en geestelijk ook.

Anders is dit, in het Westen, zodra dit zich zelf bereikt heeft. En nu moet hier de tegenstelling Oosten—Westen niet te eenvoudig worden gedacht. Want reeds in Israël treedt een voor een Oosters volk buitengewoon sterke individuatie op, die zijn geschiedenis zo veel sterker bewogen maakt. En ook in China, en vooral in Indië, is veel anders dan in de geheel door de gedachte der goddelijke dynastie overschaduwde rijken van Egypte, Assyrië, Perzië.

Maatschappelijk was het systeem in Indië niet minder star dan elders. Het deelde de bevolking in kasten, met scherp omschreven plichten en rechten, en de kastenlozen als uitgeworpenen.

Maar de suprematie van het geestelijk leven boven, het maatschappelijke, geeft zich al te kennen, doordat de vorst niet tot de hoogste kaste

behoort. Deze wordt gevormd door de geestelijke cultuurdragers.

En bovendien schonk de leer van reïncarnatie en karma een eigenaardige innerlijke vrijheid aan de Indische mens. Want de goden deelden niet uit naar genade en willekeur, maakten geen „vaten ter ere of ter onere'', maar naar recht. De kaste, de levensomstandigheden, het levenslot, ze waren de verworvenheden van daden in vroegere levens.

In de maatschappelijke praktijk bond deze leer zeer sterk, was conservatief in hoge mate. Want de misdeelde werd dit voorgehouden als zijn schuld; de bevoorrechte kon zich vergenoegen in het besef, dat hij zijn geluk ruimschoots verdiend had. Er kwam niet licht neiging tot verzet tegen maatschappelijk onrecht bij zulk een leerstuk.

Maar innerlijk bezat deze karmische leer grote bevrijdende kracht. Het hogere, het hoogste zelfs, was niet onbereikbaar; het kon worden nagestreefd, zij het ook dat het loon meestal pas in een volgende reïncarnatie werd uitbetaald. Het voorbeeld der hogere kasten kon werken als stimulans.

Maar in de hoogste kaste leidde dit denkstelsel, maatschappelijk zo star, tot sublieme vergeestelijkte vrijheid. Wat al tot uiting kwam in de talloze, variërende philosophieën, die zich vrij konden ontwikkelen, en in een ongebreideld mythologiserende, maar in de eigenlijke zin des woords niet dogmatische religie.

En meteen: van af het hoogste platform van de pyramide der kasten werd uitzicht gegeven in eindeloos hogere, in goddelijke gebieden. Bevrijdende mystiek gaf het denken vleugels. Ook het hoogste was de mens niet onbereikbaar. Er wàs een weg. Het steil oprijzende ideaal van de bovenmenselijke Arharts, Rishi's, Boddhisattwa's zette aan tot hoogste inspanning van de geest.

En al spoedig blijft dit opperste streven geen voorrecht van de Brahmaan. Wismamitra, de koning, werkt zich, door onverpoosde askese, op van de kaste der krijgers tot die der Brahmanen, en van daaruit is er geen grens aan zijn machtsontplooiïng. En het Boeddhisme maakt zelfs de bereiking van het Nirwana tot een individuële zaak, afgescheiden van alle kaste. De Boeddha wordt het Vereerde Beeld voor millioenen van het gewone volk, als voorbeeld.

Het ideaal was (niet altijd trouwens) asketisch, van uit aards gezichtspunt negatief. Het was er niet minder machtig om. Hoe oprecht gemeend het was, blijkt wel uit de levenspraktijk van menige grootheid, die zich van alle aardse macht en weelde losmaakt en een leven van stoffelijke ontbering verkoos. Het was een on-aards heroïsme, dat toch, schoon met tegengestelde gerichtheid, verwantschap vertoonde met het andere, het aardsgerichte heroïsme der Grieken.

Het Indische „Gespenst'' wilde alle vlees en beenderen achter zich laten, het Griekse wilde daarin verwezenlijkt worden. Indische en Griekse goden hebben veel met elkander gemeen, o.a. hun menselijke, al te menselijke eigenschappen. Er is afstand tussen goden en mensen, maar afstand is iets van quantitatieve aard, kan worden vergroot en verkleind; zij zijn niet incommensurabel.

En zij wordt verkleind, in India door de zich in eigen streven vergoddelijkende asketen, in Griekenland door de heroën, die, zoals de oudere, deel hebben aan goddelijk-magische machten, òf, als de Homerische, deze wel

ontberen, maar hun menselijke macht hebben opgevoerd tot waar zij niet zonder uitzicht is op het goddelijke. Het zijn, in tegenstelling tot de Indische, aardse heroën, hun daden zijn groot, en hun leven benijdenswaard, trots het tragische einde. Als zij zich, in hybris, met de goden durven meten, is hun ondergang meer een waarschuwing dan een afschrik, ook in de Orkus behouden zij hun waardigheid, die zelfs Dante hen niet heeft durven ontnemen.

De Griekse jongeling voelde zich bezield door deze heroën-gestalten. Zo zij onbereikbaar waren, niet in die mate dat dit pogen dwaas was. De afstand was niet te groot om ontmoedigend te werken. De Spartanen stelden zich bewust Herakles ten voorbeeld, en Alexander de Grote Achilles. Het Vereerde Beeld gaf levensvreugde, die het leed niet uitsloot, maar overmocht; het heroënbeeld wijdde het worstelperk, de wedstrijd, de oorlog en de poëzie.

De goden en heroën gaan voorbij; Christelijk mysteriespel vervangt de Griekse tragedie. En ook nu stelt de verering een nieuw Beeld op: dat van de heilige. Het is verwant met het Indische in zijn afkering van de wereld. Maar het mist daarvan de enormiteit; schuldgevoel en boete zijn meer drijfveren dan de drang naar bovenmenselijkheid. Ook de heilige doet gaarne zichzelf leed aan, maar het doel verschilt, al lopen de wegen soms parallel. Het wonder vergezelt de christelijke heilige als de Indische Arhat, maar het is genade en niet naar recht verworven macht. Later zijn het de heiligen uit het verleden zelve, die, als de heroën van ouds, de afstand tussen mens en God zijn benauwende leegte doen verliezen, een afstand, die reeds door de afdaling Gods in Christus zijn volstrektheid verloren had. Zij zijn de middelaars bij de grote Middelaar, en de distantie tot de godheid wordt in étappes overbrugd door het gebed tot hen, om hun voorspraak bij Maria, Christus, God de Vader. Elk oprecht Christen, ook als hij in de wereld blijft, kan toch op bescheiden wijze streven naar meerdere volkomenheid, een weinig reuke van heiligheid kan ook nu en dan om hem zweven.

Een imitatio Christi is denkbaar, althans als poging; een imitatio Dei ware absurd.

Als de tijd voortschrijdt, wordt dit Vereerde Beeld niet zo zeer verdrongen als wel gecompleteerd door het ridderideaal; het kan zelfs, in de geestelijke orden, trachten tot een wel zeer moeilijk te verwezenlijken samengang te komen. De vrome helden der Hebreeuwse oudheid, de strijdende engelen Michael en Gabriel verschaften aanknopingspunten tussen Christendom en aardse lust in avontuur. In de „Heliand'' worden zelfs Christus en de apostelen vechtende ridders. Figuren, half-heidens, nauw verwant aan de Griekse heroën, schoon naiever geboetst, ontstaan in de Arthur- en graalridders. Welk een invloed dit half-mystieke, half-wereldse ideaal in de middeneeuwen heeft gehad op de loop der historie, heeft Huizinga, die nog zuiver oog had voor de macht van het Vereerde Beeld op des mensen gemoed en daden, aangetoond in zijn Herfsttij.

De middeneeuwen wijken, en de Renaissance, deze wonderlijke roerige periode van de mensengeest, treedt aan. In één geest mengt Christendom zich met heidendom, het nieuwe weten met het oude geloof, wereldse zin met vroomheid. Een chaos die alleen in de zuiverste geesten geleidelijk tot klaarheid komt. Het vereerde ridderbeeld blinkt nog, als een lichtend na-

beeld op het netvlies, lang na in de poëzie, tot het, evenals dit, hinderlijk is geworden en Cervantes het in zijn tragische karikatuur tegelijk eeuwigheid schenkt en te niet doet. De heiligheid handhaaft zich, maar verlegt het accent van mystiek en askese naar mensenliefde.

Maar de nieuwe mens zoekt naar een nieuw ideaal. En, waar zijn spontane belangstelling op het wereldse is gericht, met hoe sterke banden hem ook nog traditie aan het bovenzinnelijke bindt, stelt hij, misschien wel voor het eerst in mensenhistorie, het Vereerde Beeld op volledig in het aardse, het bereikbare. Het is de alzijdige mens, de mens die zich in volmaakte verhouding tot de werkelijke wereld stellen wil, de uomo universale. Al heet hij in zijn vaderland, in Italië, eroe, hij heeft niet de uitbundigheid van de heros noch de heldhaftige kinderlijkheid van de graalridder. Hij wil mens zijn in schone aanpassing aan de veelzijdige wereld der werkelijkheid, die zo verrassend opbloeide voor het oog van de Renaissance mens.

Hij is physiek, geestelijk en maatschappelijk geslaagd, en dit alles in evenredigheid. Hij is niet getormenteerd door pogingen zijn zonden te overwinnen, als de heilige, noch voelt hij zich verplicht zichzelf in te zetten tot bescherming der zwakken en bestrijding der bozen, zoals de ridder. De grote edelman of de kleine vorst, is de aangewezene dit Vereerde Beeld te verwerkelijken. Men kan er heel dicht bij komen; zijn leven wordt verlucht door schoonheid, meer als genieter dan als schepper. De mens, heeft zich verruimd zoals het helal, mèt Corpernicus, zich verruimd heeft.

Niet, meteen, zich evenredig verdiept. Het Vereerde Beeld verloor aan innigheid, wat het won aan gave schoonheid. De grote scheppende denkers en kunstenaars der Renaissance hebben het steeds doorbroken.

In de uomo universale zien wij, voor het eerst misschien, de vermaatschappelijking van het Vereerde Beeld. Het is uit de hemel op aarde getuimeld, en aldaar in een plaats der ere opgericht. Op een hoog voetstuk staat het, maar „onder ons'', en dit postament heeft alleen maar treden naar beneden, geen vlucht van trappen naar omhoog. In de latere Renaissance, tijdens de contrareformatie, verdwijnt dit ideaal geleidelijk uit zijn geboorteland, om elders te herrijzen in de gedaante van de gentilhomme, de edelman van Lodewijk XIV. Het is veel meer gebonden aan rang en geboorte, dan de uomo universale, veel meer ook naar model gesneden. „Manieren hebben'' is de eerste deugd, zonder welke andere deugden zich zelfs niet durven vertonen, en ze kunnen heel wat ondeugden in hun gezelschap velen; ze worden scrupuleus, zelfs met bewonderenswaardige zelfbeheersing in acht genomen in eigen kring, plomp weggesmeten tegenover het „mindere volk''. Er is heroïsme, maar het heeft veel weg van het toneel, een toneel, dat de Grieken annexeert en hun krulpruiken opzet. Tirez le premier, messieurs les Anglais — het zal wel niet waar gebeurd zijn maar het tekent een zeker soort mensen — met sierlijk gebaar wordt de bepluimde hoed afgenomen voor de vijand — de voorname geste is alles, en het komt er niet op aan, hoeveel van het canaille daarvan het slachtoffer worden. Conventie, etiquette, worden tot een heilig huis uitgebouwd; de edelman weet in alle gevallen hoe hij zich te houden heeft, al zou hij zich dood vervelen of zelfs, al zou zijn hart worden verscheurd.

Tot de tijd komt, dat ook deze aristocratie, deze levenshouding haar eigen ondergang voorbereidt, door niet meer in zichzelf te geloven. Het

noblesse oblige gaat verloren, het ancien régime speelt nog alleen met zich zelf, spot met zich zelf, ontkracht zichzelf. Het zet, maar ook dan alleen spelenderwijze, eigen tegenbeeld op ter verering. Het wordt „bon ton": de „nobele wilde" en het „eenvoudige landvolk" te idealiseren. Niet voor de eerste maal: ook in de oververfijnde laat-Bourgondische hofkringen, die ook niet meer in zichzelf geloofden coquetteerde men met de onschuldige blijheid en eenvoud van het landvolk.[1]) Deze société, in de levenspraktijk heerszuchtiger en zelfzuchtiger dan ooit, laat in het toneel toe dat de edelman wordt beschimpt, en ten achter gesteld bij de burgerman. Zij onderkent niet de waarschuwende tekenen aan de wand. Niet dat het Figaro-spel geschreven werd is een teken des tijds ofschoon daartoe zeker alle aanleiding bestond, maar dat de adel het aanvaardde, toejuichte, dat het à l'ingenue werd opgevoerd in Trianon.

De beroeringen der revolutie en der Napoleontische oorlogen zijn gestild. Een periode van militaire roem, die na-klassistische allures aanneemt, blijkt niet meer dan incidenteel. Maar het ideaal van de gentilhomme is hopeloos vergruisd, en de pogingen van Lodewijk XVIII en Karel X om het te herstellen zijn karikaturaal. Engeland aanvaardt de wereldheerschappij, en zijn society vervlakt het Vereerde Beeld van de gentilhomme tot dat van de gentleman. De man die zich in alle omstandigheden weet te gedragen. Weet te kleden niet in de laatste plaats. Hij leeft in zorgvuldigheid, uiterlijk en, bij de besten, ook innerlijk. Het noblesse oblige is niet geheel vergeten. Men buigt zich welwillend neer tot de man uit het volk; hij is „ook" een mens. (Dickens)

Het beeld heeft niet genoeg vitaliteit om door geheel Europa vereerd te worden. In Duitsland bloeit, meer als levensstijl dan als gevierde idee, de Biedermeierei op. In ons land groeit, bescheiden van afmeting maar zeer zelfvoldaan de „brave burger" op èn als min of meer realiteit èn als Vereerd Beeld, bewierookt door dominees poëzie. Elders krijgt het woord burger een hatelijke bijklank van „bourgeois", van boven af en van onderop gehekeld.

Er is nu weinig afstand meer die valt te overbruggen tussen werkelijkheid en ideaal, en daardoor boet dit zijn vermogen tot verdieping en verhoging van geestelijk leven in. Want alle streven wordt mat, als het niet is een oprecht haken naar het onbereikbare, als het niet wordt geadeld door de treurnis om die onbereikbaarheid.

En daarom ontstaat er in de hoog intellectuele kringen van het burgerdom der 19e eeuw een nieuwe eredienst, die van het genie. Zij schaart zich om de welhaast vergoddelijkte figuur van Goethe, in Frankrijk om de herinnering aan Napoleon en, bij gebrek aan beter, om Victor Hugo, wordt theoretisch gestaafd in Engeland door Carlyle, in Amerika door Emerson. Het is de nobelste tijd van het individualisme, en heeft grote geesten voortgebracht, die de pyramide van hun bestaan zo hoog mogelijk opbouwden. Het vergroft en verplebiseert zich in de trots van de selfmade man, die het „van niets tot iets" gebracht heeft; in Amerika tot de bewonderde figuur van de millionnair, die begonnen is als krantenjongen of limonadeverkoper.

Het individualistische ideaal verzwakt en zakt in elkaar bij de ontwrichting van de moderne geest, die reeds vóór de uiterlijke ineenstorting zich

1) Huizinga. Herfsttij der Middeneeuwen.

aankondigde, door Nietzsche werd gesignaleerd. Hij projecteert de krampachtige fantasmagorie van de Uebermensch tegen het sombere dek van een zwaar bewolkte hemel. Een laatste poging een hoog-verheven Vereerd Beeld op te stellen. Het fascineert, deze en gene maakt het sterk, het vertroebelt velen. Het is meer schijnsel dan licht, meer vuurwerk dan vlam, moest een rampzalige mislukking worden, wijl het metaphysisch materiaal, dat het alleen een fundament en een innerlijke constructie zou kunnen geven, ontbrak.

In onze tijd staat het er nu zo voor, dat de massamens, die te voren dof leefde, zich roert. Hij eist zijn deel aan de levensvreugd, die hij niet meer, als te voren, in eigen levenskring kan vinden. Het „proletariaat'' is ontstaan, de alle cultuur ontberende (niet de alle bezit ontberende) mens, het bezinksel van elke beschaving die zichzelf gaat overleven. Het is de mens wiens wezen geschonden is onder de druk der economische omstandigheden, en die daarom zo gaarne luistert naar de leer, dat alle mensenwezen voortkomt uit economische omstandigheden. Hij wil een radicale beeldenstorm aanrichten.

En toch, zo nodig heeft de mens het Vereerde Beeld, dat ook de massa het weer opricht naar zijne wijze; dat is, naar de wijze der uiterst primitieven. In de moderne dictator, wiens *mogelijkheid*, nog geen dertig jaar geleden, wij niet zouden hebben willen toegeven, is de almachtige heerser van voorheen weer opgestaan, al draagt hij pet of muts in plaats van kroon, een colbertjasje, blouse of uniform in plaats van een koningsmantel, een zweep in plaats van een scepter. En de massa „zweert'' bij hem als eertijds bij de goden.

Met angst weren zich de minder verproletariseerde volkeren, daaronder, goddank, het onze — trachten zich een goede weer en wapen te bouwen in een zo gezond mogelijke democratie. De democratie heeft angst. Niet alleen vrees voor de compacte macht van de vijand, maar ook voor eigen zwakke stee. Want zij kent niet het Vereerde Beeld, waarvoor men desnoods de dood ingaat, zelfs als het een monsterbeeld is. Zij zoekt het Beeld en vindt het alleen in de sociale mens, die goed weet te leven niet zozeer voor, als wel mèt anderen. Het is een nuttig ideaal, maar het staat te zeer in één vlak met hetgeen is om meer dan verlangen, om bezieling te wekken.

Waaraan de democratie in de eerste plaats behoefte heeft, wat haar broodnodig is, nodig als lucht voor de adem, dat is, aristocratie. Een elite, waarin zich tot op zekere hoogte kan incarneren een Beeld ter Verering, een Beeld, dat toch weer daarboven moet worden opgericht, hoger op, in een nieuwe zin — het woord is ons zo vreemd geworden, een — heilig beeld. Hoger dan maatschappelijke deugden als solidariteit en broederschap, hoger dan ethische deugden als verdraagzaamheid en hulpvaardigheid, schoon deze alle omvattend. Wie zou zich vermeten het aan te wijzen? Wellicht ligt het ergens, onder de chaos van het heden verborgen, misschien wordt het eens, als een godenschoon Grieks marmer uit het slik van eeuwen opgedolven uit het verleden.

Nu — liggen alle beelden in gruizel, en de mens weet niet meer waartoe hij moet „opzien''. Daarom ziet hij alleen rond om zich heen en wordt verward. Zeker, er zijn nog mensen, die ernstig streven naar heiligheid, er zijn nog gentlemen en er zijn nog brave burgers die niet belachelijk zijn, niet eens zo heel weinig. Maar geen van deze geven meer richting aan een

richtingloze cultuur, dit alles is aan het verebben; maar waarheen stijgt de vloed? De mens, wetend of onwetend, ziet uit. Als hij omhoog ziet, ziet hij niet meer de hemel in, maar in de leegte, het schrikkelijke „néant" van Sartres. Er is daar niets meer dat „wenkt", dat hem dwingt te streven boven zich zelf uit. De mens is geworden zonder eerbied, zonder schroom, de „Sovjetmens die alles kan" en dit is een verloren mens. Al gaat het hem ook nog zo goed. Ik geloof niet, dat het hem ooit zo erg goed zal gaan.

Het Vereerde Beeld werd lager en lager gesteld, zonk van goddelijkheid tot banaliteit, om zijn laagtepunt te vinden in de stramme soldaat of de niet minder stramme arbeider, in de broeder-vijanden van nationaalsocialisme en communisme.

Misschien is dat heel goed, misschien is het dit, dat ons dwingen zal het weer hoger op te voeren, het weer te zoeken waar het altijd gezocht werd, in het rijk dat „niet van deze wereld is", maar dan in een nieuwe zin, een zin, die wij nog niet kennen, wij mensen aan de tweesprong .

Nov. 1948.

Boekbespreking

Ars Virtutis, door H. K.
Uitg. Theos. Ver., A'dam 1948.

„Deugden zijn er niet om na te volgen — dit leidt slechts tot imitatie.... deugden zijn er om individueel beoefend te worden.... Dit boekje wijst niet naar één bepaalde weg(maar ieder naar zijn eigen weg", aldus de inleiding, die gevolgd wordt door een reeks overdenkingen, met telkens een bepaalde deugd als onderwerp: onschadelijkheid, kleinheid, reinheid, eenvoud, stil zijn, opgewektheid, zwijgen enz. Deze overdenkingen zijn neergeschreven in de winter 1944-'45. De schr. heeft er goed aan gedaan ze anderen voor te leggen. Wie tot zelfontleding en tot bezinning neigt, zal ze graag lezen en toetsen aan eigen innerlijke ervaring.

Het tweede deel van het boekje bevat enige beschouwingen van meer filosofische aard o.a. over het ware streven, het doel en het pad van deugd. Hier blijkt de schr. beïnvloed te zijn geworden door Khrisnamurti, zonder nochthans enkel diens echo te zijn. *Pr.*

Is en zal zijn, door C. Jinarajadasa.
Uitg. Theos. Ver., A'dam 1948.

Wat Jinarajadasa schrijft is altijd waard gelezen en overdacht te worden. Deze verhandeling gaat over de tegenstelling tussen „de wereld zoals zij is" en „de wereld zoals zij behoort te zijn" het laatste echter in de optimistische gedaante van „de wereld zoals zij zal zijn". Zij worden tegenover elkander gesteld op de wijze van Plato. Zij worden verbonden door de opwaarts strevende mens, in wie de verborgen God op bevrijding wacht. *Pr.*

Dr W. A. 't HART

Inleiding tot een vergelijkende studie van Godsdienst, Wijsbegeerte en Wetenschap

In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God.
Johannes 1:1.

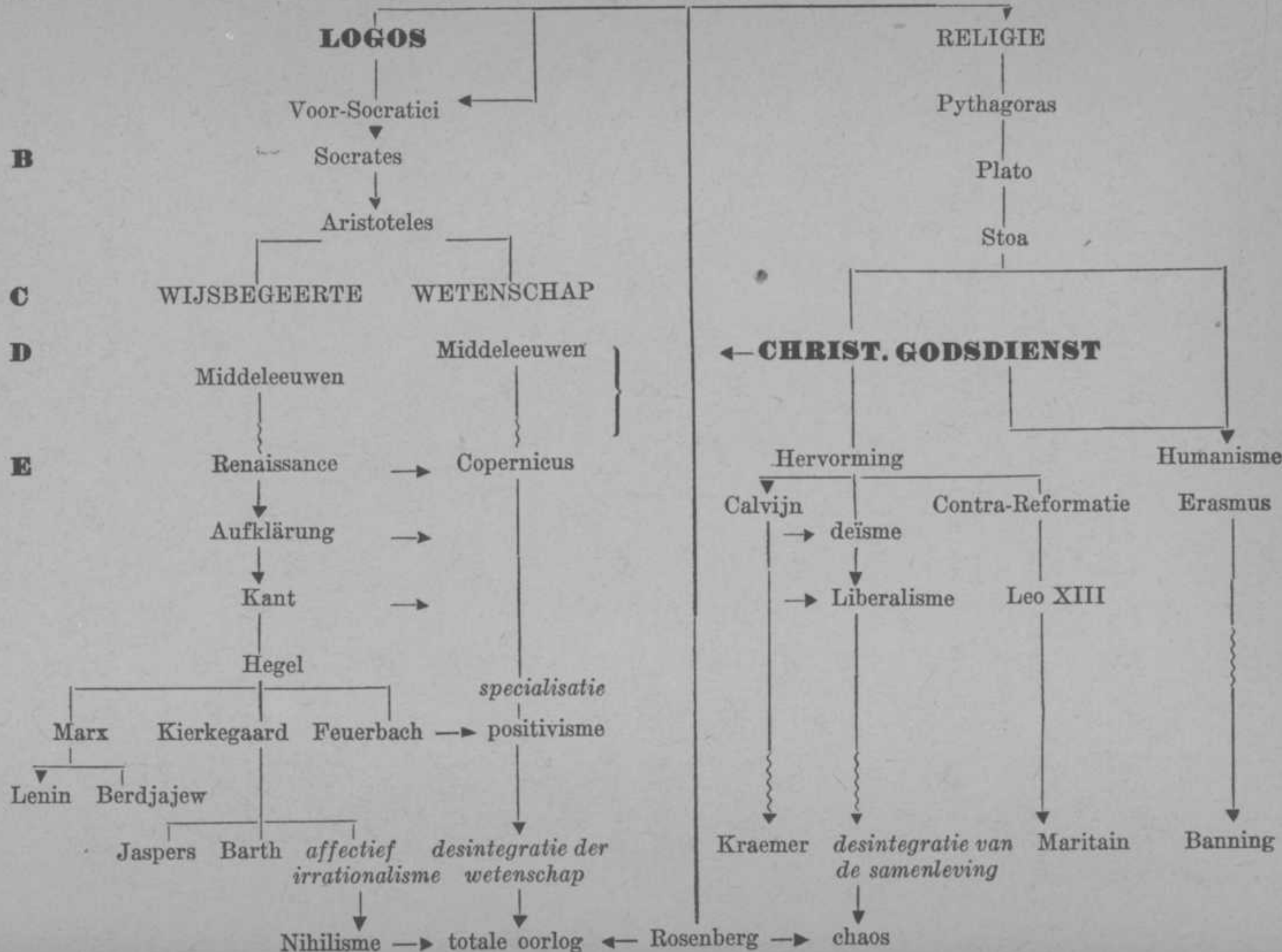
Zoals wij hebben beloofd, is het nu de bedoeling de een vorige maal gegeven principiële scheidingen nader te toetsen aan wat de geschiedenis der Europese cultuur ons doet zien in haar waarden of onwaardigheid. Bij een absolute overgang, die we met Joël aannamen van mythos tot logos, moet rekening worden gehouden met het feit, dat mythologische elementen niet alleen in de godsdienstgeschiedenis blijvend kunnen worden geconstateerd — maar nog een duidende functie in de Helleense wijsbegeerte vervullen en wel daar, waar de denkende mens het „onuitsprekelijke'' ontmoet. [1])

Een redeloze teruggang tot „de'' mythos, zoals Rosenberg c.s. die ons heeft doen zien, illustreert een absoluut verraad aan het Europese erfgoed en tevens de verwoestende uitwerking van reeds bestaande strekkingen, die het nationaal-socialisme wist te bundelen.

Zagen wij in de religieuze behoefte een karakteristieke zijnservaring van de mens, dan meenden wij een autonome belevenis scherp te moeten onderscheiden van de heteronome Christelijke godsdienst. Direct kan nu de vraag worden opgeworpen, of juist wanneer men uitgaat van de Europese cultuurgeschiedenis, het niet een vooroordeel is te spreken van „de'' heteronome Christelijke godsdienst. Nauw verwant met deze vraag is de spanningsverhouding tussen Humanisme en Christendom. Zoals uit ons schematisch overzicht blijkt, kunnen we spreken van een religieus-wijsgerig- en een Christelijk Humanisme. Het hoeft toch niet nader te worden betoogd, dat het begrip humanisme als metaphysiche mensheidsconceptie en zedelijke levensdiscipline telkens andere aspecten toont. Als „typische denkrichting'' [2]) heeft het zich in verschillende persoonlijkheden op verheven wijze gemanifesteerd. Begrijpelijk is, dat het Humanisme in zijn verschijningsvormen zich niet richt tot een onvoorwaardelijk erkende autoriteit, maar meer de subjectieve reflecties doet zien van een historisch bepaald geestelijk klimaat. Wellicht is het Goethe geweest, die het gehalte

1) Ernst Howald, Die Briefe Platons, S. 53 t/m 115 (Zürich 1923).

2) Dr Herman Wolf, Persoonlijkheid en geestesleven, blz. 111 t/m 132 (Haarlem 1927).



N.B. Bij dit ter illustratie van onze aanpak opgestelde schema geldt de waarschuwing, dat men de pluriforme werkelijkheid door een bepaalde indeling niet volledig en definitief kan weergeven.

van deze geesteshouding het meest zuiver onder woorden heeft gebracht:

Sofort nun wende dich nach innen.
Das Zentrum findest du da drinnen,
woran kein Edler zweifeln mag;
wirst keine Regel da vermissen,
denn das selbständige Gewissen
ist Sonne deinem Sittentag.

Het heteronome Christendom daarentegen is onlosmakelijk verbonden met een historisch bepaalde daad (Joh. 3:16) en staat of valt met de onvoorwaardelijke erkenning van Jezus als Gods Zoon (Joh. 1:14). Is „het'' Humanisme als prometheïsche religie van oorsprong en in wezen cultureel en wordt het zijn in deze wereld gezien sub specie humanitatis [3]), „het'' Christendom is niet a-cultureel, maar supra-cultureel en beziet het zijn in deze wereld sub specie aeternitatis, d.w.z. als de verwerkelijkingsmogelijkheid van „het koninkrijk Gods'', mede door de cultuur!

Moeten wij erkennen, dat o.a. de antieke vroomheid in haar zuiverste beleving beantwoordt aan wat men wel „de christelijke wandel'' heeft willen noemen [4]), dan valt toch niet te loochenen, hoe juist bij de Stoïcijnse levensleer het medelijden wordt veroordeeld. [5]) Opmerkelijk blijft echter wat Kohnstamm schrijft: „in China heeft gedurende drie duizend jaar een humanistische gemeenschapsleer gegolden, die niet alleen geheel buiten Christelijke, maar eigenlijk buiten alle religieuze invloed is gegegroeid.'' [6])

Zuiver cultuurhistorisch gezien is het moeilijk een essentieel verschil te onderkennen tussen de humanistische en christelijke levenspractijk. Wil men van kerkelijke zijde of zelfs uit een philosophische hoek [7]) hier van een saecularisatie spreken, dan menen wij dat een te lichtvaardig gebruik van dit begrip wel eens een zeer belangrijk probleem kan camoufleren.

Bij een historisch verantwoorde beoordeling van het Christendom moeten wij onderscheid maken tussen de transcendente christelijke godsdienst, onafhankelijk van een bepaalde culturele structuur en een maatschappelijke orde én een door het hic et nunc gebonden „empirische godsdienstvorm'' (Kraemer). In verband met ons onderzoek willen we nu speciaal het licht laten vallen op de verschijningsvormen van het Christendom, zonder de wezenlijke heteronome karaktertrek daarmee over het hoofd te zien.

Reeds in de vroegste tijden kunnen we een tweetal tegenstrijdige geesteshoudingen waarnemen: een „irrationele'' en een „rationele'' instelling, extreme uitingen van de irriterende spanningen tussen geloven en weten. Het „credo, quia absurdum'' vindt door alle eeuwen heen in verschillende toonaarden haar nagalm: Pascal's „Deus absconditus'', Kierkegaard's para-

3) Paul Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, S. 1, 2, 59 (Tübingen 1908).
4) Zie „Hermeneus'' van 15 Januari 1947, blz. 71.
5) Cultuurgeschiedenis van het Christendom I, blz. 115 t/m 117 en 138 t/m 152 (Amsterdam 1948) en Dr J. de Zwaan, Antieke cultuur om en achter het Nieuwe Testament, blz. 33 t/m 69 (Haarlem 1926).
6) Mens en Wereld, blz. 195 (Amsterdam 1947).
7) Karl Jaspers, Europa der Gegenwart, S. 50 (Wien 1947).

doxaal Christendom en Emil Brunner's „Realwiderspruch".[8])

Wat de „rationele" tendenz betreft moeten wij niet vergeten, dat het jonge Christendom — wilde het in de Helleense wereld een plaats veroveren — rekening moest houden met de Griekse wijsbegeerte in al haar vormen.

„Vooral tegenover het Gnosticisme, dat zich aandiende als de enige redelijk verantwoorde wereldbeschouwing, moest worden duidelijk gemaakt, dat het Christendom ook een juist gebruik van de rede kon erkennen. Het contact met de wijsbegeerte was dus voor het Christendom van den beginne af niet enkel een middel tot verdere uitbreiding, maar tevens een kwestie van levensbehoud." [9])

De spanningsverhouding tussen geloven en weten vond gedurende de Middeleeuwen een synthese bij Thomas van Aquino: gratia non tollit, sed perficit naturam. Zal reeds in de 14de en 15de eeuw de integrale christelijke cultuur worden bedreigd, de Hervorming doet een breuklijn ontstaan binnen het Christendom. Luther's anti-rationalisme ontkent de synthese en Calvijn's vlijmscherpe intellect formuleert een mensbeeld, waarbij „de goede werken" — een vorm van absurde hoogmoed — als schaduwen vervluchtigen in het licht van Gods heiligheid. Het orthodoxe Protestantisme beziet de menselijke rede als een verduisterd orgaan.

Zal de 18de eeuw ons in haar deïstisch Christendom een wijsgerig compromis tonen, het 19de eeuwse humanitaire Christendom doet ons een assimilatie zien tussen geloven en weten. [10]) Onder invloed van de het Bijbelse wereldbeeld aantastende natuurwetenschappelijke resultaten, de relativerende zuiging der vergelijkende godsdienstwetenschap en het historisch-critisch onderzoek der Bijbelboeken worden eeuwenoude spanningsverhoudingen optimistisch weggedacht. De absolute aanspraak van het evangelie verloor in vele kringen haar zeggingskracht; tegenover het „Agnus Dei qui tollit peccata mundi" werd de zelfbevrijding door een activering van het goddelijke apriori in de menselijke geest geponeerd.

Het culturele milieu, waarin dit Christelijk Humanisme in zijn vele vormen ontstond, biedt niet de enige verklaring. Een in dogmatische sluimer bevangen eigengereide, verstarde orthodoxie had het oog verloren voor de paradoxale situatie, waarin de Christen staat ín deze wereld. Een dogmatische verabsolutering der openbaring, een magisch-verbale inspiratie had het geloven doen ontaarden in een spanningloos existeren. Van deze mentaliteit uit heeft een zeker soort orthodoxie geen verwijt te richten aan een humanitair Christendom.

We kunnen ons voorstellen, hoe de „buitenstaander" dit Christelijk Humanisme, waarbij de godsdienst was getransformeerd in een ethiek en de theologie „bevorderd" tot godsdienstwetenschap, kan aanvaarden naast de vele vormen van een religieus-wijsgerig Humanisme. Direct moeten we dan opmerken, dat we hier met een bepaalde verschijningsvorm te doen hebben, die binnen de kerk door verschillende oorzaken momenteel zijn scherpte heeft verloren.

Gaan we nu de betrekking tussen geloven en weten na, zoals we die uit

8 Philosophie und Offenbarung, S. 34- (Tübingen 1925).

9) Dr Ferd. Sassen, Geschiedenis der Patristische en Middeleeuwse wijsbegeerte, blz. 10 (Nijmegen-Utrecht 1942).

10) Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (Zürich 1947).

het verleden kunnen constateren, dan is het niet bevreemdend — immers het geloof doet een beroep op de totale menselijke persoonlijkheid (Luc. 10 : 27) — dat we hier van een permanente spanningsverhouding kunnen spreken.

Hoewel men deze spanningsverhouding in de loop der eeuwen telkens door een rationele of irrationele sprong heeft menen te kunnen elimineren, is een absolute tegenstelling tussen weten en geloven een onaanvaardbare instelling.

Nu zal men op grond van de historie de critische opmerking kunnen maken, dat de kerk een rem is geweest voor de ontwikkeling van het vrije denken. Hoewel we de term „het vrije denken'' wetenschap-theoretisch niet geheel zonder problematiek kunnen aanvaarden — moeten we toegeven, dat speciaal het natuurwetenschappelijk denken zoals dat in de 16de en 17de eeuw werd ontwikkeld door een Telesio, Bruno, Copernicus en Galilei door de kerk met alle middelen(!) is bestreden. Een historisch verantwoorde beoordeling van dit onloochenbare feit plaatst ons voor de opdracht toenmaals bestaande verhoudingen in acht te nemen. Kenmerkend voor de Middeleeuwse instelling was het geloof aan de reeds geopenbaarde waarheid en dit geloof werd geschraagd door een traditie, die haar prominente vertegenwoordigers niet alleen binnen de kerk vond. Daarbij mag ook niet worden vergeten, dat speciaal na de Hervorming het Katholicisme een militant karakter aannam en moest aannemen, wilde de kerk als „geordineerd instituut'' haar grondvesten nog niet meer zien ondermijnen.

Hoewel we niet kunnen ontkennen, dat ook in het Protestantisme — speciaal bij sommige Calvinistische vertegenwoordigers — tot heden door de verbale inspiratie een o.i. onnodige problematiek nog gevaarlijk wordt gekoesterd, willen we ter bestrijding van een gangbaar generaliseren op het volgende wijzen:

1. De Bijbel is de openbaring van 's mensen heil; het boek Genesis bijv. houdt geen adagium in voor een natuurphilosophie. [11])
2. Een aangenomen afweerhouding tegenover „de'' wetenschap'' vindt heel vaak haar oorzaak in de hybris van het z.g. vrije denkonderzoek; we wijzen o.a. op „de grensoverschrijdingen van het exact natuurwetenschappelijke denken'' (Kohnstamm) door 19de eeuwse „philosophen''.
3. Een erkenning van het supratheoretisch karakter der axioma's van elke wetenschap doet een „vergelijk'' mogelijk maken tussen weten en geloven.
4. Geloof en wetenschap zijn geen antithesen, maar waardegebieden met een eigen geldigheid.

Willen we ons nu nog bezig houden met een kwestie, die reeds gedeeltelijk ter sprake is gekomen, dan doen wij dit, omdat ook hier de „buitenstaander'' niet steeds is vrij te pleiten van een gangbaar misverstand. Bedoeld is de verhouding tussen godsdienst en wijsbegeerte, speciaal zoals de Katholieke kerk die ons doet zien. Wanneer men nog met Schelling meent te kunnen beweren: „wer glauben will und kann, philosophiert nicht und wer philosophiert kündigt eben damit an, dass ihm der Glaube nicht genügt'' — dan neemt men een standpunt in, dat nauw verwant is met

[11]) Emil Brunner, Das Wort Gottes und der moderne Mensch (Zürich 1947); Prof. Dr Ph. Kohnstamm, Staat dan in de vrijheid I en II (Amsterdam 1947).

een kwaadwillige onwetendheid. Ook bestaat de mogelijkheid, dat men door een verouderde simplistische constructie de verscheidenheid van het Middeleeuws geestelijk leven geweld aan doet, om dan met de formule „philosophia ancilla theologiae'' het wijsgerig denken van die tijd zijn testimonium paupertatis toe te kennen.

Een der belangrijkste Middeleeuwse denkstromingen — het Thomisme [12]) — gaat als wijsbegeerte niet uit van geloofswaarheden; noch aan het gezag der kerk, noch aan het geloof ontleent het zijn principia en bestaansgrond. [13]) Ook het na 1879 opgekomen Neo-Thomisme in haar vele stromingen en gestalten blijft er zich op beroepen geen andere beginselen te kennen dan zuiver wijsgerige. De bestuursmaatregelen van het kerkelijk oppergezag betekenen trouwens niet het opleggen van een wijsgerig stelsel als geloofswaarheid, maar geven het wijsgerig denken slechts een richting aan en laten ruimte voor vrijheid van gedachte en meningsverschillen. [14])

Binnen het Protestantisme — waar wél van een spanningsverhouding tussen godsdienst en wijsbegeerte sprake is — valt het op, hoe pas in de 20ste eeuw pogingen worden aangewend om tot een Protestantse philosophie te komen. [15]) Deze en andere kwesties zullen overigens nog nader worden bezien, wanneer we in een volgend artikel de geschiedenis van het wijsgerig denken zullen nagaan.

Wanneer we nu samenvatten, dan hebben we kunnen zien, hoe de godsdienst — in dit verband de Christelijke godsdienst — door de eeuwen heen spanningszônen heeft gekend door zijn natuurlijke grenzen met gebieden van het wetenschappelijk- en wijsgerig denken.

Moge de Hervorming een breuklijn hebben doen ontstaan binnen het Christendom, de oecumenisch denkende mens zal in de door culturele structuur en maatschappelijke orde bepaalde verschijningsvormen van een verdeelde kerk de onveranderlijke transcendente inhoudskern kunnen waarnemen.

(Wordt vervolgd)

12) Prof. Dr Ferd. Sassen, Het hoofdprobleem der Scholastiek (Algemeen Ned. Tijdschrift voor wijsbegeerte en Psychologie, April 1936).

13) Prof. Dr H. Robbers, Hoe is philosophie mogelijk? (Algemeen Ned. Tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie, April 1948).

14) Dr Ferd. Sassen, Wijsbegeerte van onze tijd, blz. 251 t/m 281 (Nijmegen 1944); zie ook Gabriel Marcel, Existentialisme chrétien (Paris 1947).

15) Zie Prof. Dr Ph. Kohnstamm, Het waarheidsprobleem (Haarlem 1926); Dr A. E. Loen, De vaste grond (Amsterdam 1946); Ds J. M. Spier, Inleiding in de wijsbegeerte der Wetsidee (Kampen 1940) en het werk van Roger Mehl, La condition du philosophie Chrétien (Neuchatel 1947).

16) Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I 1, S. 280 (München 1932).

17) Zie o.a. Reinhold Niebuhr, The nature and destiny of man (London 1945); Dr W. Banning, De dag van morgen (Amsterdam 1945); Jacques Baritain, Humanisme intégral (Paris 1936).

Ir. J. A. BLOK

De Grote Leer

De na zijn dood bijna verafgode hervormer Confucius (juister Khoengfoe-tze) leefde in de 6e eeuw voor het begin onzer jaartelling. Naar hem is het stelsel gedragsregels genoemd, dat het Chinese volk de eeuwen door een vaste zedelijke leiding gaf, en het in staat stelde telkens, uit tijden van de diepste vernedering en vreemde overheersing zelfs, zich als verjongd weer omhoog te heffen. Toch was hij de eigenlijke wetgever niet, zoals een Solon dit voor Athene, Manoe voor de Hindoes is geweest. Herhaaldelijk legde hij er nadruk op, dat hij enkel de oude Schriften bestudeerde om ze vol eerbied onder de aandacht van zijn tijdgenoten te brengen. „Ik breng over'', moet hij hebben gezegd, „maar verkondig niet iets nieuws''. „Ik ben iemand, die de Ouden liefheeft en alles doet om hun kennis deelachtig te worden.'' Wat wij Confucianisme plegen te noemen, bestond al eeuwen en eeuwen te voren. Uit de schemering der oertijden, uit een duistere, mysterieuse grond rijst dit wonderlijk stelsel van zederegels en maatschappelijke ordening als een gave, blinkende tempel op, omvloeid van morgenlicht. Het schijnt door een onvergankelijke levenskracht te zijn bezield. Zelf verwijst het naar een goddelijke oorsprong, naar verheven mythische Heersers, die het hadden ingesteld en ten slotte naar de Hemel als zijn diepste grond. Hiermede werd door de oude Chinezen het ordenende principe in de wereld aangeduid, met de zichtbare hemel als zijn zinnebeeld. In de hemelse gebieden heerst een uiterste zuiverheid, een grootse, adembeklemmende harmonie en vandaar uit regenen de geestelijke invloeden op de rustende aarde neer om haar te bevruchten en er het leven en de welige groei aller dingen te brengen. De inrichting van het Chinese Rijk werd gedacht een afspiegeling van de hemelse orde te zijn. Zo werd zij als heilig beschouwd en niemand mocht er de schennende hand aan slaan. Elk levend wezen ook bezat diep in zich de sporen van haar hoge zuiverheid en verheven harmonie. Zoals de God van het Oude Testament mensen schiep „naar zijn beeld en gelijkenis'', zo is het hier de Hemel, die iets van zijn eigen goddelijke aard in het hart van ieder mens heeft neergelegd. Daarnaar is het, dat het schepsel onbewust terug verlangt, als een verloren kind in de wildernis dezer wereld terugzoekt naar het ouderlijk tehuis. Al het reiken naar geluk, naar schoonheid, naar wijsheid, zelfs naar macht wordt geboren uit een drang naar dit goddelijke, dat toch vlak bij ons in de tempel van ons lichaam verborgen ligt. Wie dit bereikt, de „schitterende deugd'' in zich lichten doet, en als eigenlijke kern van zijn wezen herkent, ziet het ook als geestelijk wezen van zijn medeschepselen. Is hij een heer-

ser in grote of beperkte kring dan zal van dit verhevene iets van hem uitstromen en hij zal zijn omgeving bestralen met het schijnsel van zijn innerlijk licht. Die hem naderen, zullen zich opgeheven voelen in een reinere sfeer, gelukkiger, en zich schamen voor lagere, egoïstische driften. Zo oefent een ware keizer, een werkelijke „Zoon des Hemels'' op zijn omgeving een geestelijk bezielende invloed uit, enkel en alleen door zijn tegenwoordigheid. Wanneer hij zich omringt met hoogstaande persoonlijkheden als helpers en instrumenten van bestuur — en er kan verwacht worden, dat hij genoeg inzicht en mensenkennis bezit om dezulken tot zich te trekken en uit te kiezen — dan zullen zij op hun beurt in eigen lagere kring middelpunten vormen van nieuwe invloedssferen en zo verder, afdalende langs de trappen der samenleving, tot de ganse maatschappij ten slotte gebonden wordt door een van boven af regelende, het kwade afstotende en bedwingende, alom regenererende kracht.

Confucius zei: „Regering bestaat in het kiezen van de rechte mensen. Dat kiezen ligt in het karakter (van de vorst)''. Hierbij werd niet allereerst gelet op verstandelijke en practische bekwaamheid, maar het grootste gewicht gehecht aan een zuiver morele macht: de opheffende invloed van het hoge voorbeeld, die maakt dat ieder mens zich in de nabijheid van zijn zedelijk meerdere toont van zijn beste kant, zich schaamt voor mogelijke tekortkomingen, zijn „streken'' binnenhoudt. Wat de grote massa betreft, deze heeft geen eigen inzicht of initiatief, maar neemt de gewoonten en denkbeelden over van de leidende standen of figuren, zoals men het in de wisselende vormen zelfs der gewone mode ziet. In dit volgzaam opzien naar hoger spreekt zich een zekere eerbied uit. Hoeveel sterker en gezonder nog zal die invloed zijn als het volk voelt, dat zijn vertrouwen op de meerderheid van hoger gestelden niet is misplaatst en het voorbeeld werkelijk eerbied verdient. Er gaat een machtige opwekking uit van waarlijk edele mensen, die voor aller oog in hoogheid zijn gezeten. Onbewust stuwen zij ook het volk in geestelijke zin omhoog. Voor de Chinezen was bestuur tegelijk een soort van priesterschap. Het regeren van een volk was ook een geestelijk opvoeden, niet enkel een materieel voeden met „brood en spelen'', een in alle opzichten leiding geven. Men voelde sterk, dat het volkswelzijn afhing van het moreel der leiders en zo is wel paradoxaal gezegd, dat de keizer niets anders hoefde te doen dan op de troon te zitten met het gelaat naar het Zuiden gekeerd.... en een subliem mens te zijn.

Een sterke steun voor de stabiliteit van het Chinese regeringsstelsel was het beleefdheidsritueel, de etiquette. Want hierbij werd voortdurend de eerbied voor het hogere in hoofse omgangsvormen uitgebeeld en suggestief voor ogen gesteld. Een van de voornaamste deugden, die men de Chinees van zijn prille jeugd af inprentte, was de liefdevolle eerbied van het kind voor zijn ouders, overgedragen ook op de verhouding van jongere tot oudere broer, van leerling tot meester, van vrouw tot echtgenoot, van onderdaan tot vorst. Wie uiterlijk ook maar tegen de vormen van deze kinderlijke eerbied zondigde, stond voor goed in de publieke opinie gebrandmerkt als een onopgevoede vlegel.

Zo wortelde de eerbied van jongeren tot ouderen diep in het volkskarakter. Men leefde er in een kinderlijk ontzag voor de overheid, zodat het haar mogelijk viel haast zonder gewapend machtsvertoon de maatschappelijke orde te handhaven, en er moest van hogerhand al heel wat ongerechtigs

geschieden, voor deze eerbied in het volk verloren ging. Maar gebeurde dat, bleek de keizer een onverbeterlijke tyran en niet voor zijn hoge taak berekend, zoals meermalen is voorgekomen, dan was opstand tegen zijn gezag geheiligd. De Hemel had hem dan „zijn mandaat ontnomen'' en men schaarde zich rondom een nieuwe aanvoerder, die meer het oude keizerlijke ideaal nabijkwam. Waar machtsuitoefening voor iets heiligs gold, een opdracht en mogelijkheid tot weldoen, geschonken door de Hemel, daar was machtsmisbruik in de ogen van het volk een gruwelijke zonde, iets als bij de Christenen zonde tegen de Heilige Geest. Een geweldige kracht ging er uit van het ceremonieel, de nauwkeurig voor elke gelegenheid en elke persoon vastgestelde vormen. Daardoor werd het ganse maatschappelijke leven beheerst en niemand kon denken zich er aan te onttrekken. De oude gebruiken waren machtiger dan keizerlijke decreten, die elk ogenblik weer konden worden afgeschaft. Zij regelden het leven van de eenvoudigste boer evenals dat van de keizer zelfs tot in de kleinste bizonderheden In het staatbestuur vervingen ze de wetten. Ze vertegenwoordigden het goddelijke, eeuwige recht. Oorspronkelijk gegrond op zedelijke begrippen, hielden ze het maatschappelijk leven nog in goede gang lang nadat die begrippen waren te loor gegaan. Zo bleef zelfs in tijden van onrust en regeringloosheid door een soort „traagheid van stof'' het eigenlijk volksleven vrijwel onveranderd, verviel de maatschappij nooit tot volkomen wanorde. En wanneer dan een sterke regering weer het gezag in handen nam, herstelde zich spoedig de vroegere normale toestand. Deze vormen zijn gedeeltelijk beschreven in het Boek der Ceremoniën, de Li Tsji. De term Li kan op verschillende wijzen worden vertaald. Het kan betekenen ceremonieel, etikette, beleefdheid, hoofse verfijning, hoffelijkheid, rechtschapenheid, goede manieren, plichtplegingen, égards, goede opvoeding, eerbied, welvoegelijkheid, de vormen, conventies, de levenskunst, het decorum, persoonlijke waardigheid, zedelijk gedrag, maatschappelijke plichten, wetten der samenleving, recht, zeden, wetten, gebruiken, offerplechtigheden, usances, riten. Het is in het algemeen dat wat behoort, in morele, maatschapplijke, religieuze, vormelijke en ceremoniële zin. Uitgedrukt in omgangsvormen gaf het de welopgevoede Chinees dat opvallend stijlvolle en waardige bewegen, een sierlijke en verfijnde hoffelijkheid, die wijst op een evenwichtig, beschaafd en artistiek ontwikkeld innerlijk leven. In schone beheersing van houding en gebaar kweekt het uiterlijk de zin voor harmonie, en misschien hangt hiermee ook de weergaloze verfijning der Chinese beeldende kunst samen. Overal in het Chinese leven uit zich die liefde voor lijn en kleur. Daarentegen schijnt er de toonkunst meestal onbegrijpelijk voor het Westers gehoor. Toch spreken de oude boeken herhaaldelijk op diepgevoelde wijze over muziek en wel in verband met de riten, als ware het ceremonieel een muziek der vormen. De Li Tsji zegt: „Ceremonieel en muziek moeten geen ogenblik worden veronachtzaamd. Wanneer iemand de muziek begrijpt en daardoor zijn hart en geest laat regelen, wordt licht een zuiver, goed, minzaam en eerlijk gemoed ontwikkeld. Uit die ontwikkeling van het gemoed komt vreugde voort. Die vreugde groeit tot een gevoel van rust. Die rust houdt lang aan. Zulk een mens wordt in gestadige rust een met de Hemel. Is hij een met de Hemel dan wordt zijn gedrag geestelijk. Als hemels wordt in hem geloofd, al spreekt hij niet. Als geestelijk blikt men hem aan met ontzag, al toont hij geen

toorn. Zo is het met hem, die door begrip der muziek gekomen is tot regeling van geest en hart.

Als iemand het ceremonieel begrijpt en zich daarnaar regelt, wordt hij ernstig en waardig. In zijn ernst en waardigheid blikt men hem aan met ontzag. Als het hart een ogenblik zonder het gevoel van harmonie en vreugde is, treden daarin ruwheid en onverschilligheid op. Zo ligt de werkingssfeer der muziek in het 's mensen innerlijk, die van het ceremonieel in het uiterlijk. De uitwerking van muziek is volkomen harmonie, die van ceremoneel een volkomen gedrag. Wanneer zo iemands innerlijk tot harmonie is gekomen en zijn uiterlijk bedwongen, zien de mensen zijn gelaat en vangen geen strijd met hem aan, zij zien zijn gedrag en geen gevoel van ruwheid of onverschilligheid komt in hen op. Aldus wanneer de deugd in hem schittert en werkt, zullen de mensen hem zeker aannemen en naar hem luisteren; en als de juiste beginselen zich in zijn gedrag vertonen, zullen zij hem zeker aanvaarden en gehoorzamen. Daarom is gezegd: laat ceremonieel en muziek de vrije loop tot alles onder de hemel er mee is gevuld; geef hun uiting en pas hen toe en niets zal meer moeilijk te beheersen zijn. Muziek doet de innerlijke bewegingen aan, ceremonieel de uiterlijke. Daarom is het regel het ceremonieel zo beperkt mogelijk te houden en de muziek haar volle plaats in te ruimen.

„Gelijkheid en vereniging zijn het doel der muziek, verschil en onderscheiding dat van het ceremonieel. Uit vereniging komt wederzijdse liefde, uit verschil wederzijdse achting voort. Waar muziek overheerst, krijgen we een zacht samenvloeien, waar ceremonieel overheerst een neiging tot scheiden. Het is beider taak om der mensen gevoel te doen harmoniëren en voornaamheid te geven aan hun uiterlijk gedrag. Muziek komt van binnen, ceremonieel van buiten. Muziek, van binnen komende, brengt tot stilte; ceremonieel, van buiten komende, geeft voornaam gedrag. De hoogste muziek onderscheidt zich door haar rust, de hoogste gedragswijze door ongedwongenheid.''

„In de hoogste muziek is dezelfde harmonie als tussen hemel en aarde, in het hoogste ceremonieel dezelfde gradatie als tussen hemel en aarde.''

„Aanleiding en vormen voor ceremonieel zijn verschillend, maar het is hetzelfde gevoel voor achting, dat zij uitdrukken. De stijl der muziekstukken is verschillend, maar het is hetzelfde gevoel van liefde, dat zij weergeven. De kern van muziek en ceremonieel is dezelfde en daarom hebben de verlichte vorsten die aan elkander overgeleverd, zoals zij ze vonden.''

„Bij de Ouden'', zegt de Li Tsji, „was in de uitoefening van bestuur liefde tot de mensheid het voornaamste; in hun regeling dier liefde waren de ceremoniële vormen het voornaamste; in hun regeling dier vormen was achting het voornaamste. Van de opperste betuiging dier achting vinden we het beste voorbeeld in het huwelijksceremonieel. Ja, in het grote ceremonieel des huwelijks is de opperste betuiging van achting, en als dit plaats vond, ging de bruidegom met zijn statiebaret op persoonlijk uit om de bruid te begroeten, dit om zijn liefde voor haar te tonen. In dit zelf te doen lag de betuiging van zijn liefde. Zo begint de hoge mens met achting als grondslag voor liefde. Achting veronachtzamen is de liefde onverzorgd te laten. Zonder liefde kan er geen achting zijn en zonder ach-

ting is de liefde onvolkomen. Ja, achting en liefde liggen aan de grondslag van bestuur.''

De Chinese maatschappij werd gedacht als een geweldige pyramide met aan de top de hoge, eenzame figuur van de keizer en daaronder afdalende steeds bredere lagen van het volk, waar ieder door de boven hem gestelden moreel in bedwang werd gehouden en geestelijk opgevoed, terwijl hijzelf voor de na hem komenden een lichtend voorbeeld en een bron voor inspiratie moest wezen. Zo werd het geheel in schone orde en evenwicht gehouden door de wet van het hoge voorbeeld, die als een onweerstaanbare macht van de top af het ganse maatschappelijk gebouw doortrok.

De keizer zelf in zijn unieke hoge positie was middelaar tussen het rijk en de bovenmenselijke hemelse invloeden. Door hem opgevangen vloeiden ze over de ganse menigte in steeds bredere lagen uit, in sterkte verminderend naarmate zij zich wijder over de volksgroepen verspreidden.

Aan de krachtige invloed van een hoge persoonlijkheid op zijn omgeving wordt algemeen in het Oosten geloofd. Er zijn leraars met een grote kring van discipelen om zich verzameld, waaraan zij geen bepaalde leringen geven. Alleen reeds te leven in de nabijheid van een hogere mens en zich te spiegelen aan zijn wezen is de volgelingen genoeg. Misschien was ook iets dergelijks het geval bij Confucius. Wij vernemen, dat hij gevolgd werd door een stoet leerlingen, geen andere dingen uitleggend en verkondigend dan die hen allen reeds naar de klank waren bekend. Maar zij leefden hier met iemand, die een onwankelbaar geloof had in de juistheid van de door hem verkondigde stellingen en wat belangrijker was: die er ook naar deed.

Volgens de overlevering moet hij eenmaal de kans hebben gehad zijn beginselen in practijk te brengen, toen hij door Ting, de vorst van zijn geboorteland Loe tot minister werd aangesteld. Het gevolg was een grote opbloei. Van alle kanten stroomde uit de omringende landen bevolking toe, wensende in de gelukkige omstandigheden van dit welgeregeerde rijk te leven. Misdaden kwamen niet meer voor. Goed zelfs dat op de wegen verloren raakte, werd onberoerd gelaten. Maar een naburig vorst, die vreesde dat het opkomende Loe zijn eigen staat zou overvleugelen, gaf gevolg aan de sluwe raad van een zijner ministers en zond aan Ting een geschenk van honderdtwintig kostbare renpaarden en tachtig schone meisjes, bedreven in zang en dans. De kwade gevolgen bleven niet uit. Overstelpt door al dat fraais verwaarloosde Ting zijn vorstelijke plichten en gaf zelfs geen audiëntie meer. Confucius, die begreep, dat dit het begin was van komende verwarring, keerde zijn vaderland de rug toe, eerst schoorvoetend nog in de hoop, dat hij ter elfder ure zou worden teruggeroepen. Maar zijn hoop werd niet verwerkelijkt. Van toen af begon hij zijn zwerftochten door het Chinese Rijk, dat te dien tijde in een vijftigtal kleinere, elkaar beoorlogende staten lag uiteengespat. Van het ene hof trok hij naar het andere en bood overal vergeefs zijn diensten aan als staatshervormer. Men kon een beroemd wijze met een aanhang van duizenden moeilijk anders dan hoffelijk ontvangen, maar maakte zich overigens zo beleefd mogelijk van zijn ongevraagde aanwijzingen af. De vorsten vonden zijn principes heel eerbiedwaardig, alleen hopeloos uit de tijd. Daarbij vergden zij te veel van de moraliteit der machthebbers, die weinig lust gevoelden ter wille van hun onderdanen een puriteins leven te beginnen. De een vond zich te jong en te levenslustig, de andere te oud. Evenwel kwamen uit de

kring van Confucius' volgelingen meer en meer nobele magistraten voort en langs deze weg begon ongemerkt een zekere regeneratie.

Meer invloed dan van zijn leer ging uit van Confucius' vlekkeloze persoonlijkheid. Hij gaf aan zijn verdorven tijd het lichtende voorbeeld van een volkomen belangeloos, hoog zedelijk en zuiver leven. Waar hij zich zonder voorbehoud offerde aan de dienst van een ideaal — zoals hij zelf zeide: met de trouw van een hond — bleef hij een wandelend verwijt voor hen, die zonder daartoe moreel het recht te hebben in hoogheid waren gezeteld.

De bedoeling van zijn prediking was ook anderen op te wekken tot bereiking van morele zuiverheid. En in die zin heeft het Confucianisme de eeuwen door veredelend gewerkt. Juist omdat zijn ideaal bereikbaar was, konden velen zich daardoor opwerken tot een staat van hoger menselijkheid.

Reeds vroeg hadden zich leerlingen bij hem aangesloten voor bepaald onderricht. Waarschijnlijk bestond dit uit inlichtingen omtrent oude gebruiken en hun betekenis en verder de weg, die elk individu moest volgen tot eigen ontwikkeling. Niet alleen dient hij daartoe de gewone deugden als eerlijkheid, trouw, hulpvaardigheid, minzaamheid te betrachten, maar zelfs zijn gedachten moeten welwillend en liefdevol tegenover de mensheid zijn. Dit vloeit vanzelf voort uit de ingeschapen hemelse natuur, die geen lage gezindheid of voorstellingen duldt. In de kern is 's mensen ziel edel en goed. Men heeft alleen te zorgen, dat zij niet door lagere driften vertroebeld wordt. Wanneer de hoge mens verder schrijdt op de Weg, komt hij tot eenwording met het hemelse. Dan openbaart zich in hem wat de Weg des Hemels wordt genoemd. Hij is dan de wijze of heilige mens, die de grenzen nadert van goddelijkheid. Van deze schrijft de Tsjoeng Joeng (Onveranderlijkheid in het Midden) dat hij de gelijke van Hemel en Aarde en even oneindig is, dat hij niet alleen zichzelf, maar door zijn Weten alle andere mensen en dingen omvormt en vervolmaakt.

De Ta Hio (Grote Leer), wellicht evenals de Tsjoeng Joeng een werk van Confucius' kleinzoon en geestelijk opvolger, begint met de zin: „De Weg van de Grote Leer is de schitterende deugd helder te doen lichten, het volk te hernieuwen en te rusten in het Opperste Goede". Nu zijn al deze oude boeken uiterst beknopt. Ze schijnen meer geschreven te zijn als korte samenvatting van vroegere lering. En ook deze putte gewoonlijk het onderwerp niet uit, maar liet veel over aan het directe inzicht van de leerling, die tot zelf zoeken werd aangespoord. Ook moet Confucius hebben gezegd: „Voor wie niet leergierig is, leg ik niet uit.... Als ik van een ding één hoek heb aangegeven en men begrijpt daaruit niet de drie andere, dan herhaal ik mijn les niet". De aangehaalde zin duidt dan ook in grote lijnen op twee dooreengevlochten gedachtereeksen. De eerste is, dat ieder en vooral een leider van mensen het hemels beginsel in zich vrij moet houden van bezoedeling. Wanneer hij de lagere neigingen en driften, die de ziel in oproer brengen en als met wolken het innerlijke licht verduisteren, te beteugelen weet of te verdrijven zelfs, dan zal de geestelijke zon, neerstralende uit een vlekkeloze hemel het gemoed doordringen met haar zuiverend licht. Dan zal het zielsleven, dat te voren vertroebeld werd, als hernieuwd worden, en het volste geluk worden genoten in een verwijlen bij dit allerhoogste in ongebroken, tijdeloze rust. Deze aanraking met het

Eeuwige, de herinnering aan die gemeenschap en het besef, dat zij altijd weer opnieuw kan worden beleefd, zal zelfs in het bezige, uiterlijke leven een achtergrond geven van hoge veiligheid en onwankelbare vrede. Zo wordt het dagelijks bestaan doordrenkt van rust, doorglansd van een tijdeloos licht. Maar, luidt het volgens een andere gedachtenreeks, als de heerser zich geestelijk opheft en zuivert, zal zich dat openbaren in een waardig gedrag en door de macht van het illustere voorbeeld invloed uitoefenen op het volk, dat hij regeert. Dit zal tot hernieuwing, tot geestelijke wedergeboorte komen en innerlijk zowel als uiterlijk de goddelijke vrede vinden. De rust in het Opperste Goede is ten slotte het steunen op de volle gemeenschap met het Eeuwige, waarin alle schrijnende onvolkomenheid als van ondergeschikt belang wordt opgelost en opgeheven.

Deze aanhef van de Grote Leer, hoe eenvoudig en schijnbaar nuchter ook, heeft een kennelijk mystische ondergrond. Ze kan alleen zijn geformuleerd door iemand, die de eenheid met het goddelijke in eigen ziel heeft doorleefd. Toch is het zo koel-zakelijk gezegd als of het de meest alledaagse dingen betrof; maar dit is de gewone laconieke stijl der Confucianistische literatuur. De wijze ging nooit buiten de directe ervaring om, die ieder in het eigen gemoed kan vinden. Hij hield zich ver van bovenzinnelijke bespiegeling ofschoon hij de realiteit van het bovenzinnelijke niet ontkent. Toen iemand hem vroeg over de dood, antwoordde hij: „Gij kent het leven nog niet, hoe zoudt ge de dood kennen!". Zijn aansporing luidt: zich te wenden tot het diepste innerlijk leven en zich daardoor te laten hernieuwen. Dit is ook de grondslag van zijn maatschappelijk hervormingsplan. Hij is geen denker, die prachtige schema's ontwerpt van toekomstige heilstaten en onderwijl zijn naaste plichten verzuimt, maar hij verlangt omgekeerd, dat ieder begint met het duidelijk uitgesproken voor ogen liggende doel om eerst zich zelf te vervolmaken en dan de verdere omgeving. „Vanaf de keizer tot de gemene man toe is het enig ware, dat allen de veredeling van zichzelf tot grondslag nemen." Een heerser, die aldus regeert na eerst in eigen ziel het eeuwige licht te hebben gevonden, vergelijkt hij met de poolster, die haar vaste plaats houdt, terwijl al de andere sterren zich om haar heen bewegen. Wat de diepere wereldproblemen betreft, hij meende dat hun oplossing lag uitgedrukt in de oeroude riten en symboliek. Op de vraag naar de betekenis der plechtigheden bij het koninklijk offer, moet hij hebben gezegd: „Die ken ik niet, maar voor hem, die dit wist, zou alles onder de hemel helder zijn; hij zou niet meer moeite hebben om alles te begrijpen dan om de vinger in de palm van zijn hand te leggen." De ceremoniën waren voor hem een gesloten en onverbrekelijk geheel, waaraan hij zich stipt hield.

Het eerste hoofdstuk van de Ta Hio, dat de kern van het boek vormt, luidt volledig aldus:

1. De Weg (Tau) van de Grote Leer is de schitterende deugd helder te doen lichten, het volk te hernieuwen en te rusten in het Opperste Goede.
2. Weet men waar te rusten, dan heeft men een doel. Heeft men een doel, dan kan men rustig zijn. Is men rustig, dan kan men tot stilte komen. Komt men tot stilte, dan kan men overpeinzen. Overpeinst men dan kan men bereiken.
3. De dingen hebben een grond en gevolgen. Daden hebben een einde en een begin. Weet men wat voorgaat en wat volgt, dan nadert men de Weg.

4. De Ouden, die wensten de schitterende deugd in het ganse Rijk helder te doen lichten, regelden eerst hun omgeving goed. Die wensten hun omgeving goed te regelen, regelden eerst hun eigen huis. Die wensten het eigen huis te regelen, veredelden eerst zichzelf. Die wensten zichzelf te veredelen, maakten eerst hun hart recht. Die wensten hun hart recht te maken, louterden eerst hun inzichten. Die wensten hun inzichten te louteren, vervolmaakten eerst hun kennis. Het volledig kennen bestaat in een doorgronden der dingen.
5. Zijn de dingen doorgrond, dan wordt de kennis volledig. Is de kennis volledig, dan worden de inzichten gelouterd. Zijn de inzichten gelouterd, dan wordt het hart recht. Is het hart recht, dan wordt de persoon veredeld. Is de persoon veredeld, dan wordt het huis goed geregeld. Is het huis goed geregeld, dan komt de omgeving tot orde. Komt de omgeving tot orde dan geniet het ganse Rijk vrede en harmonie.
6. Van de keizer af tot de gemene man toe is het enig ware, dat allen de veredeling van zichzelf tot grondslag nemen.
7. De grond ongeordend te laten en de gevolgen te regelen, dat is niets. Dat het hoofdzakelijke bijzaak en bijzakelijke hoofdzaak zou zijn, dat is nog nooit voorgekomen.

De muziek des hemels

Vertaald door Ir. J. A. Blok

Pei-men Tsjheng zei tegen Hwang-Ti: „O heerser, gij liet de muziek uitvoeren van de Hiën Tsjhih in de open streek bij het Thoeng-thing-meer. Toen ik het eerste gedeelte hoorde, was ik bevreesd; het volgende maakte mij vermoeid, en het laatste verbijsterde me. Ik kwam tot ontroering, onmachtig te spreken, en verloor de beheersing over mijzelf.'' De keizer antwoordde: „Het was te verwachten, dat het u zo zou aandoen. Het werd uitgevoerd met menselijke middelen, maar was gestemd naar de harmonie des hemels; het verliep volgens de regelen der kunst, maar was doortrokken van de grote Zuiverheid. De volmaakte muziek gaat uit van menselijke dingen, maar regelt zich naar de hemelse beginselen. Zij duidt de werking aan der vijf krachten in hun vrije uiting. Vervolgens geeft ze de verbonden onderscheiding der vier jaargetijden weer, hun opvolging de een na den ander en het optreden der dingen in hun geregelde orde. Nu eens zwol ze aan en stierf weer weg, de vreedzame en krijgshaftige melodieën scherp onderscheiden. Nu eens klonk ze helder, dan ruw als lagen de samentrekkende en uitspreidende oerkrachten er harmonisch in verbonden. Dan vloten de tonen weer weg in golven licht, tot plotseling als bij het eerste ontwaken der overwinterde insecten ik een schrikwekkende donder weerklinken deed. Het einde werd niet door een bepaalde afsluiting aangegeven en het begon weer zonder enige inleiding. Het scheen weg te sterven en dan weer uit te breken in leven; het kwam tot een einde en steeg weer op. Zo ging het regelmatig en onuitputtelijk verder zonder tussenpozen; dat was wat u angstig heeft gemaakt.

In het tweede deel beschreef ik de harmonie van Yin en Yang[1]) en weefde daaromheen de schittering van zon en maan. De tonen waren nu eens kort, dan lang; nu eens week, dan hard. Hun wisselingen werden gebonden door een ongebroken eenheid, schoon niet beheerst door strenge regelmaat. Zij vulden elk dal en ravijn, zij stilden elk verlangen, omvingen beschermend den geest, en er was niets, dat hen niet opnam. De tonen weerklonken langzaam; de klank was hoog en helder. Vandaar, dat de schimmen der doden zich in het duister hielden; zon en maan en alle gesternten vervolgden hun onderscheiden loop. Ik gaf hun vaste grenzen door de eindigheid. Zonder ophouden liet ik ze stromen. Gespannen

1) De twee oorspronkelijke wereldkrachten: het passieve en het actieve beginsel.

dacht ge er over na, maar kondt het niet bevatten; ge zaagt er naar uit, maar kondt niets zien; ge volgde ze, maar kondt ze niet bereiken. Verbijsterd stond ge aan de weg tot het Niets, geleund tegen een oude, vermolmde dryandraboom, en neuriede. Het licht der ogen begaf u bij het willen zien; uw kracht begaf u in de begeerte om te volgen, terwijl ik zelf het niet meer kon. Uw lichaam was slechts als zoveel ledige ruimte, terwijl ge poogde uw zelfbeheersing te behouden. Die poging was het, die u moe maakte.

In het derde deel gebruikte ik tonen, die geen moeheid toelieten. Ik smolt ze samen als bij den oproep der vrijheid. Zo kwamen ze als elkander in verwarring volgend; als een bos planten springende uit éne wortel of als de muziek der wouden, niet voortgebracht door een zichtbaar wezen. Zij spreidden zich naar alle kanten zonder een spoor achter te laten. Ze schenen voort te komen uit het diepste donker, waar geen geluid meer is. Hun bewegingen kwamen niet ergens vandaan en hun tehuis was de diepe duisternis, toestanden, die sommigen dood en anderen leven zouden noemen, sommigen de vrucht en anderen de bloem [1]). Die tonen, voortbewegende en vervloeiende, zich scheidende en verspreidende, hadden geen bepaalde melodie. De wereld staat er in onzekerheid over en roept het oordeel der wijzen in, want de wijze begrijpt de natuur dezer muziek en kan haar wetten volgen. Als de bron harer vrijheid niet benaderd is, en toch alle zinnen worden verzadigd, heeft men de muziek des Hemels, die de geest woordenloos verblijdt. Vandaar wordt in de lofprijzing van Piau Sji gezegd: Ge luistert er naar en hoort het geluid niet, ge ziet er naar en merkt de gestalte niet". Zij vult hemel en aarde en omvat alles binnen de ruimte.

Ge wilde haar horen, maar kondt haar niet bevatten en zo raakte ge verbijsterd.

Ik stelde de muziek samen, eerst als gegrond op ontzag en ge werd er door verschrikt als door een geestverschijning. Dan volgde wat bedoeld was te vermoeien en in uw moeheid trok ge u terug. Ik eindigde met wat verbijsteren moest en in uw verbijstering voelde gij uw dwaasheid. Maar die verdwazing is als Tau [2]); daarmee kondt ge Tau binnenin u brengen en het altijd bij u hebben.

1) De vrucht als het wezen, de bloem als verschijning.
2) Het Absolute, Goddelijke.
In het eerste deel dezer muziek wordt de eindeloos zich herhalende werking der wereldprocessen, in het tweede het mysterieuze onderlinge spel der beide oerkrachten Yang en Yin, in het derde het verbijsterende inwezen van het alomvangende Tau ten gehore gebracht.

Boekbespreking

Terug naar het Zelf. Mr. W. E. Monod de Froideville.
Uitg. Van Loghum Slaterus 1948.

De schrijver van dit belangrijke boek behoef ik bij de lezers niet te introduceren. Zijn „Indrukken van het Tiende Internationale Congres voor Philosophie te Amsterdam'' zijn hen bekend. Wie ze aandachtig gelezen heeft, zal ook enig inzicht in de levensbeschouwing van de schrijver zelf hebben gekregen en dus benieuwd zijn naar een stelselmatige uiteenzetting daarvan. Die vindt hij in „Terug naar het Zelf, een wereldbeschouwing op de grondslag der Beleving''.

„De rede kan niet scheppen, maar omlijnt en voegt wat leeft en is uit eigen reden'' zo schreef v. Eeden in zijn Lied van schijn en wezen. Wat is het, dat de rede „omlijnt en voegt''? Het ons in de waarneming en de beleving gegevene. Elke philosophie, die dit gegevene uit wil schakelen of zijn funderende betekenis verkleint bouwt op zand, terwijl hij een rotsgrond nodig heeft, opdat zijn speculatief bouwsel iets anders wordt dan een luchtkasteel. M.d.Fr. erkent dit, als hij schrijft „op de grondslag der beleving''. Het is volgens hem de irrationale beleving, welke het rationaliserende denken het materiaal verschaft, dat zij ordenen kan. Onderscheid dient gemaakt te worden tussen de beleving en de waarneming. „De waarneming kan tot beleving aanzwellen, op zichzelf is zij dit meestal niet of niet meer.'' Als men de menselijke kennis vergelijkt bij een door de fabriek van het denken afgeleverd fabrikaat, dan is de beleving de nog geheel onbewerkte grondstof en de waarneming materiaal, dat al een voorbereidende bewerking heeft ondergaan, ruw materiaal voor de scheppers der empirische wetenschappen, voor de kennistheoreticus reeds min of meer gerationaliseerde stof.

Na een oriënterend hoofdstuk „Ik en de Wereld'' komt M.d.Fr. tot een uitvoerige beschrijving van „De Beleving''. Hij kenschetst deze als een toestand, die de mens niet oproept, maar ondergaat, waarin hij het gevoel (besef) heeft, dat een werkelijkheid buiten hem zich aan hem kond doet door iets in ons diepste zelf los te maken en naar boven te brengen. „Een innige verbondenheid'' tussen de werkelijkheid buiten ons en die in ons is het resultaat. Het lijkt „een opgaan in de geest van het beleefde, dat wij als identiteitsgevoel kunnen aanduiden.''

In hoofdstuk III „De Mystiek'' bereikt deze uiteenzetting een hoogtepunt. De mystieke beleving is „hoogste en edelste gestalte der beleving, zij vertoont dan ook alle kenmerken daarvan.... in zuiverder, heviger en in gesublimeerde vorm.'' Ik vind dit hoofdstuk welhaast het belangrijkste van het hele boek. Terecht stelt de schr. deze beleving in het middelpunt van zijn beschouwingen. De mystiek is de toegang tot een stuk werkelijkheid, dat de moderne mens, zeer tot zijn nadeel, negeert. Door dit duidelijk te

doen uitkomen is het boek tot een oproep geworden aan ons allen om op te houden de hoogste levenswaarden uit ons innerlijk en uiterlijk leven te verbannen.

Op zoek naar het Zelf onder het motto „N'espère pas, Nathanael, trouver Dieu ailleurs qu'en toi même'', woorden van André Gide, is het vierde hoofdstuk, dat het eerste deel van het boek besluit.

In het tweede deel volgt dan een tot op zekere hoogte systematische vormgeving van des schrijvers wereldbeschouwing, een belangwekkende poging om wat in de echte belevingen aan ons voorgelegd wordt te omlijnen en saam te voegen tot een goed doordacht geheel. Uiteraard zal niet ieder, die mèt de auteur de uitgangspunten gemeen heeft, zonder tegenwerpingen te maken, verder lezen. Echter, dit pleit vóór het boek. Het brengt de aandachtige lezer tot toetsing van het betoog aan eigen innerlijke ervaring en aan eigen inzicht. En uit deze confrontatie, mits ernstig en eerlijk doorgevoerd, kan niet dan goeds voorkomen!

Ik wens het boek veel lezers toe, het kan verheldering en verdieping brengen bij velen, zelfs bij hen, die menen dit nauwelijks nodig te hebben.

Pr.

Hilbrandt Boschma: Rainer Maria Rilke als mysticus.
Uitg. N. Kluwer Deventer 1948.

De mooie verhandeling van de evangelist Boschma over een ander soort mystiek, dan die van Eckehardt of Ruusbroec is de lezers van de vorige jaargang van Mens en Kosmos wel bekend. Zij kan de nieuwe lezers èn alle anderen zeer worden aanbevolen. In het bijzonder lijkt mij dit boekje, waarin de schr. ook even stil staat bij de tegenstelling dogmaticus-mysticus, geschikt om in bepaalde Protestantse kringen beter begrip en meer eerbied voor de mystiek te brengen. *Pr.*

J. M. Selleger—Elout. Kenau.
Uitg. Servire 's Gravenhage 1948.

Een roman van een pretentieloze, begaafde schrijfster, die haar lezeressen en lezers steeds iets te zèggen heeft, met voorliefde voor gezònde mensen. Dit is de geschiedenis van een tot vrouw rijpend meisje, dat door zekere eigenaardigheden in haar karakter veel moeilijkheden ontmoet en teleurstellingen ondervindt. Dank zij haar ècht idealisme weet zij zich te handhaven. *Pr.*

Ada Barnett: Een blijde zwerver.
Uitg. Servire Den Haag. geb. *f* 6.90.

Een geleerde, historicus, vol van critiek op mens en maatschappij, leeft in een afgelegen stukje Engeland bijna als kluizenaar. Een vondeling groeit in en om zijn woning op. De jongen geniet een grote mate van vrijheid, verkeert dag in dag uit met de gewassen van het veld, de dieren

uit het bos, de vogelen des hemels, de zonderling en diens moederlijke huishoudster. De „blijde zwerver'' komt in zijn jongensjaren nagenoeg niet met andere mensen in aanraking en vormt zich een beeld van de wereld en van de mens naar de hem vreemde gewoonten van de enkelen, die het „kleine huisje'' bezoeken en naar de inhoud der talrijke sarcastische opmerkingen van de „professor'' over de menselijke dwaasheden en de rotte plekken in de samenleving. Als dan later een nauwere aanraking tussen Koperkop en die wereld niet meer vermeden kan worden, geeft dat aanleiding tot conflicten en verwikkelingen, waarvan dit vlot geschreven en dikwijls boeiende boek vertelt. Liefde en een fijn gevoel voor de natuur en afkeer van de mensen, die immers altijd alles bederven, maken hem uiteraard weinig geschikt om in enig werkelijk contact tot zijn medemensen te treden. Hij ziet slechts wat hun ontbreekt. „Ik houd heel erg van deze wereld. Zij is prachtig. Alles, behalve jullie mensen..... Wat noopte die toch met zulk een ijver vreemde, onaantrekkelijke dingen na te jagen? ....elkaar te bevechten om dingen van geen belang en geen acht te slaan op het wonder en de heerlijkheid van de dingen, die belangrijk zijn, en waar men niet voor behoeft te vechten.'' Dit wat eenzijdige beeld is tenminste nog niet verwrongen. Maar als hij zijn stelregel: „ik wil alleen ieder uur genieten, zoals het komt'' zover door voert, dat hij het leed alleen als iets lelijks kan zien.... „leed gelijkt meer op de dood dan wat jullie dood noemen'', dan krijg ik een gevoel door de meeslepende vertelling op een dwaalspoor te zijn geraakt. Dan verbaast het mij niet meer, dat als het leed in Koperkop's eigen leven komt, er geen andere uitweg is dan wat de schrijfster idealiseert tot „teruggaan'' naar het land „hoog boven de slapende wereld der mensen'', maar wat de door teleurstelling ontnuchterde lezer, ruwer, zeker, doch ook zakelijker, zelfmoord noemt.

Zo is na het lezen een gevoel van niet bevredigd zijn in mij achtergebleven, dat nu sterker is dan de herinnering aan de vele goede ogenblikken, die het mij verschaft. Hoe dat komt? Kort gezegd: door dat dit boek een vlucht is uit de werkelijkheid, doordat het de echt-menselijke deernis niet kent, het verlangen om te helpen en te dienen verloochent. Vooral echter doordat de held het waardig dragen en verwerken van eigen leed niet boven alles stelt.

Pr.

Hazrat Inayat Khan — *The Gayan.* geb. *f* 2.90
id. — *De eenheid van religieuze idealen.* geb. *f* 6.-
id. — *In een Oosterse rozentuin.* geb. *f* 6.-
alle uitgegeven bij N.V. Uitg. Mij. Æ. E. Kluwer, Deventer.

M. K. Gandhi — *Ethische Religie.* Uitg. Servire Den Haag.

Dr. Paul Dietz — *Sterrenzaaisel van Brahma.* Uitg. Drukkerij Albani 's Gravenhage.

Een bonte verzameling van boeken, die twee kenmerken gemeen hebben. In de eerste plaats zijn het alle herdrukken. Het is gewoonte herdrukken niet te bespreken. Een verkeerde gewoonte voorzover het boeken betreft, die waard zijn nog eens ter lezing aanbevolen te worden, en, dit is het tweede

gemeenschappelijk kenmerk van bovenstaand vijftal, deze boeken zíjn het waard.

Van de geestelijke vader der Soefibeweging is daar allereerst de (nog lang niet aan iedereen) bekende verzameling spreuken. Wie de goede gewoonte heeft dagelijks tijd te geven aan het overdenken van enige inhoudsrijke woorden, vindt hier materiaal. Hoe veel oude en nog steeds niet tot een werkelijk bezit geworden wijsheid ligt in de regels:

„There is no action in this world that can be stamped as sin or virtue; it is its relation to the particular soul that makes it so.'' of in

„Before you can know the truth you must learn to live a true life.''

De stelselmatige ontwikkeling van de levenswijsheid, welke in deze spreuken een kernachtige uitdrukking of een zinnebeeldige vertolking vindt, kan men in het tweede boek aantreffen. Het handelt over het wezen der religie, het Gods-ideaal, geestelijke leiding, profeten en religie's en tot slot over de Soefi-Beweging. De karakteristiek, die de schr. van deze geestelijke stroming geeft laten we hier volgen.

Het doel der Soefi-Beweging is:

1. Het verwezenlijken en verspreiden van de kennis van Eenheid, de godsdienst van Liefde en Wijsheid, opdat het vooroordeel ontstaan door verschillende geloofsvormen moge vervallen, het menselijk hart vervuld moge zijn van liefde en alle haat, veroorzaakt door verschil en onderscheid, moge worden uitgeroeid.

2. Het ontdekken van het licht en de kracht, sluimerend in ieder mens, het ontdekken van het geheim van alle godsdienst, van de macht der mystiek, van de essentie der wijsbegeerte, zonder in te grijpen in bestaande gebruiken en geloofsvormen.

3. Mede te helpen om de beide tegengestelde polen, het Oosten en het Westen, dicht tot elkaar te brengen door uitwisseling van gedachten en idealen, opdat de Universele Broederschap tot stand moge komen en de ene mens de ander tegemoet moge treden, vrij van de beperkingen van natie of ras.

Het derde is een bundel voordrachten; beschouwingen over theorie en practijk — maar vooral het laatste — van het geestelijk leven. Wie hierin met aandacht leest en tracht mee te beleven, wat de schr. bezielde, doordringt zich zelf meer en meer van het besef, dat de geestelijke ondergrond der dingen 's levens opperste werkelijkheid is.

Het boekje van Gandhi, ingeleid door Carolus Verhulst, zal ongetwijfeld ook nieuwe lezers trekken. Sinds het in 1931 verscheen is Gandhi nog meer in het middelpunt van de aandacht komen te staan. In het woord vooraf vindt men een voortreffelijke karakterschets van Gandhi, waaruit „zijn universele betekenis als geestelijk leider'' zonneklaar blijkt.

Zijn geestelijke grootheid ligt in zijn leven, niet in zijn leer, die eigenlijk alleen van belang is als afschaduwing van dat leven. Van daar, dat ik eigenlijk de blik op zijn leven in de bladzijden, die aan Gandhi's eigen woorden voorafgaan, belangrijker acht dan die woorden zelf. Intussen bevatten deze laatste ook veel waaraan wij Westerlingen goed doen aandacht te schenken.

Tot slot Dietz' Sterrenzaaisel van Brahma, opnieuw vertelde oude verhalen en legenden, in het begin van de oorlog verschenen en niet voldoende opgemerkt. De verzameling is in tweede instantie nog met twee nieuwe uitgebreid. De schrijver weet door woordkeus en schrijftrant de sfeer op te roepen van vreemde tijden en verre landen. In elk van deze verhalen komt iets van de wonderen van het ons nog zo weinig vertrouwde innerlijk leven naar buiten. Het zijn sproken der ziel, ook als het onderwerp wereldse en zeer tastbaar lijkt. Wij wachten in spanning na deze een tweede bundel af, die, meen ik, op komst is. *Pr.*

Innerlijke Opbouw, door E. Graham Howe.
Uitg. Servire Den Haag 1948.

Dit is een merkwaardig boek.

Als men het ter eerste kennismaking zo eens door bladert, is men geneigd het onmiddellijk als niet-veel-zaaks ter zijde te leggen. Maar hier en daar treft toch een plek, die wel raak lijkt. Leest men die dan wat aandachtiger, dan is ze niet zonder meer en op zichzelf duidelijk, zodat men zich gedrongen voelt, het werk systematisch van voor tot achter door te nemen.

En dat loont alleszins de moeite.

De schrijver sleept een grote hoeveelheid materiaal uit Westerse wetenschap en Oosterse wijsheid bij elkaar, tracht de ene met de andere te doorlichten, wat hem vaak wonderwel lukt. Helaas voert het hem ook enige keren in een ondoordringbaar struikgewas, waar hij zelf telkens lustig uitspringt, maar waar de lezer hem zich wel graag ordelijk had zien uitwerken.

Het is een bekend feit, dat mensen met onvoldoende zelfkennis (en wie van ons hoort daar niet bij?) anderen juist die fouten het meest kwalijk nemen, die ze zelf begaan. De schrijver wijdt een anderhalve bladzijde aan Freud, weet wel wat in hem te waarderen, maar: „Tja'', zegt hij, „als je een begrip (i.c. sexualiteit) dèrmate gaat uitbreiden, dan wordt het inhoudsloos''. Toegegeven! Maar wat doet hij nu zelf met het begrip „hysterie''? Van alles en nog wat noemt hij hysterisch: dwangverschijnselen, melancholie, algemene nervositas, etc. „We zijn allemaal hysterisch, ja, de hele samenleving is hysterisch'' kan men hem horen uitroepen.

Het is natuurlijk Graham House's goed recht dit begrip zo te rekken, maar om er iets mee te kunnen beginnen, doet de psychotherapeut m.i. dan maar beter zich aan het begrensde begrip „hysterie'' te houden, desnoods aan dat van Freud.

Meer waardering voor dezen, heeft Howe voor Jung, voor Steiner en vooral voor Oosters Yoga-leergoed.

Werkelijk ontstaan bij hem soms wondermooie syntheses uit deze leren samen met zijn eigen ervaringen.

Hij geeft in het boek tal van voorbeelden uit zijn praktijk, waaraan hij laat zien, hoe bepaalde symptomen, syndromen en complexen ontstaan zijn. Bij haast geen van deze geeft hij de eigen afzonderlijke therapie. Hij meent toch, mag men hopen, niet (zoals Freud aanvankelijk) dat het blootleggen van de wortels opzichzelf al voldoende is om te genezen?

De therapie, die hij tracht te geven, bestaat uit algemene richtlijnen, waarlangs iedere zenuwpatiënt, als hij ze goed volgt, zichzelf kan genezen.

Wat men niet begrijpt is, hoe een ervaren ziele-arts, die hij toch schijnt te zijn, tot zo iets kan komen? Hij moet toch ondervonden hebben, dat er in de zielsgenezing, zoiets als een algemeen geldige methode niet bestaat! Zoals iedere zieke een heel eigen, unieke verschijning is, zo is ook de voor hem te volgen gedragslijn nooit algemeen geldig, maar altijd even eigen en uniek als hij zelf is, en aan hem alleen aangepast.

Howe, die zo thuis schijnt te zijn in de leer van Jung en in de Yogaleer, moest toch weten, dat Jung nadrukkelijk waarschuwt nooit zelf alleen te gaan zitten prutsen; dat een genezingsweg alleen bewandeld kan worden onder contrôle van een zeer ter zake kundige, wil hij den mens niet verder van zijn „heil'' afbrengen. En dat bij iedere Yoga-methode, telkens weer gezegd wordt: Doe het nooit alleen, doe het slechts onder strenge leiding van een Goeroe!

Zo lijkt dan ook, wat dit boek wil brengen mij voor de niet-ter-zake-kundigen uiterst gevaarlijk en zeker voor zenuwzieken. Zij kunnen er alleen verder door in het moeras raken. Voor den psychologisch geschoolden is er een schat van waardevolle wenken uit te halen.

Buitengewoon helder en fris van kijk zijn de hoofdstukken over huwelijksleven en opvoeding; die zou men graag afzonderlijk in handen van iedereen zien.

Trouwens deze verrassende, originele wijze van zien komt men overal in het boek tegen. De arts en de psycholoog kunnen hun therapie met deze studie alleen maar verdiepen. *H. Hof-Reichardt.*

De edelgesteenten des geloofsleer. Geschrift over het Moslimse geloof door Tahir Al-Djaza'iri. Uit het Arabisch vertaald en van inleiding en aantekeningen voorzien door Prof. Dr. G. F. Pijper.
Leiden, E. J. Brill.

Dit boekje is een soort Moslimse catechismus in vraag en antwoord. De auteur werd in 1851 te Damascus geboren, het boekje verscheen voor het eerst in 1895. Men krijgt er inzicht door in het Moslimse orthodoxe geloof.
K.

Martin Buber. Zijn leven en zijn werk. Verzameld en bewerkt door Dr. J. Binger. Ingeleid door Prof. W. Banning.
De Driehoek, 's Graveland.

In deze anthologie wordt van Buber's leven slechts een korte beschrijving gegeven; de bewerkster heeft zich n.l. vooral tot taak gesteld de inhoud van al zijn boeken, die tot en met 1938 zijn verschenen, in verkorte vorm weer te geven. Het boek geeft een overzicht van het hele oeuvre van Buber en is een goede inleiding voor hen, die dit willen bestuderen. We zien hieruit de veelzijdigheid van Buber. Want hij beperkt zich niet alleen tot de Joodse mystiek, het chassidisme, maar schrijft over Oosterse levensbeschouwingen (Boeddha, Tao), opvoeding, de verhouding tot den medemens (Ich und Du). Het boek is verdeeld in twee gedeelten: 1. woor-

den tot de gehele wereld en 2. woorden tot en over het Jodendom. Een waardevol boek voor hen, die de diepte van het leven zoeken. Het bevat echter zo'n veelheid van onderwerpen, dat de beperkte plaatsruimte niet toelaat, deze alle te bespreken. We bepalen ons tot het aanhalen van enkele regels over de Joodse mystiek:

„De Joodsche mystiek berust op een lange overlevering en is vermengd met Perzische en laat-Griekse ideeën, ja zelfs met die der Albigenzen. Ze is samengevat in de Kabbala, wat betekent: de overgave der Leer van mond tot oor.

Elk geslacht ontvangt deze leer, doch ieder geslacht moet haar weer opnieuw verrijken met verdere openbaring en verklaring, totdat aan het einde der tijden de volle waarheid te voorschijn komt.

Die mystiek is niet te vergelijken met die van Meester Eckhart, van Plotinus of van Lao-tse, evenmin als met de Upanishads; ze is vaak gebrekkig weergegeven, ze spreekt zich uit in te weelderige vormen, als een oude boom, die te sterke geuren uitzendt, en ze heeft vele leemten. Maar ze is oer-oud, en ondanks alle vermengingen met vreemde bestanddelen is ze toch volkomen Joods gebleven.

In de Jood zit van oudsher een sterk mystieke inslag, die hem ingeboren is, en die men zeker niet moet zien als een reactie op het al te verstandelijke, dat hem ook kenmerkt. Doch bij hem hebben altijd de twee uitersten zich aan elkander ontvlamd, misschien zelfs sterker dan bij de anderen. Zo kan bij de Jood vanuit een begrensd en ingetogen bestaan plots als een stroom het onbegrensde naar buiten breken, zich van de ziel meester maken en zich door niets meer laten indammen.

Daarbij komt, dat hij van aard meer motorisch dan sensorisch is: d.w.z. hij reageert op alles wat er rondom hem en binnen in hem gebeurt, meer met woorden en begrippen, die hij zelf maakt en formuleert, dan dat het beelden en voorstellingen in hem opwekt. Hij neemt de dingen van buiten niet zo zeer in zich op, om ze in zijn binnenste te laten ontkiemen, maar hij verwerkt ze op zijn manier. Daardoor staan voor hem alle dingen in een bepaalde verhouding tot elkaar, doch hij kan ze niet op zichzelf zien. Hij kan die verhoudingen in logische definities vast leggen, in rhythmen dichten of in muziek doen klinken; maar wat een boom, een vogel of een mens *op zichzelf* is, zo en niet anders, dat voelt hij niet. In het *wezen* der dingen kan hij niet komen. Als zijn ziel begrensd is, voelt hij meer voor het *nut* der dingen, als zijn ziel wijd is, voelt hij meer voor een algemene idee, voor een ideaal.''

„In de tijd, toen overal alleen de Talmud bestudeerd werd, was mystiek nog een geheim, dat slechts fluisterend kon uitgesproken worden. De Esseërs, de Joodse secte, waaruit Jezus is opgestaan, leefden en werkten vanuit dit geheim, en zij kenden de oer-oude geheime geschriften.

Pas veel later is deze mystieke leer voor zeer beperkte kringen neergeschreven, en gold nog lange tijd alleen als een Gods-schouw, zonder dat ze enige verbinding had met het gewone dagelijks leven. Toch heeft de Kabbala zich verspreid over niet-Joodse kringen in Frankrijk, Spanje, Italië, Duitsland, Egypte, Palestina. Ze stond lijnrecht tegenover de orthodoxe Joodse leer, tegenover de Joodse wet, en tegenover het rationalisme in de Joodse geest, die nog van Aristoteles stamt. Maar ze geeft geen eigen ethiek, en dringt daarom niet in de volksziel door.'' *K.*